
سلامة كيلة
الإسلام
في سياقه التاريخي
مدونة أبو عبدو
أبو عبدو البغل
التنوير

١

الإسلام في سياقه التاريخي

الكتاب: الإسلام في سياقه التاريخي
المؤلف: سلامة كيلة

سنة الطبع ٢٠١٢

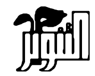
الناشر:



بيروت - لبنان
هاتف: ٠٠٩٦١ ١ ٤٧١٣٥٧ فاكس: ٠٠٩٦١ ١ ٤٧٥٩٠٥
www.dar-altanweer.com
info@dar-altanweer.com

التنفيذ الطباعي: مؤسسة ديمو برس للطباعة والتجارة بيروت / لبنان

الإسلام في سياقه التاريخي



المقدمة

هذا الكتاب يتناول الإسلام من زاوية ربما تكون مختلفة، حيث أنه ينظر إليه كمشروع سياسي طبقي، مشروع ككل المشاريع التي أفضت إلى تأسيس الإمبراطوريات قبله (اليونان والرومان)، لهذا فهو يتناول مستويات التكوين الواقعي التي أسسها بصفته هذه وليس بأي صفة أخرى.

وبالتالي فهو يحاول أن يدرس ماذا مثّل في التاريخ العالمي كبنية اقتصادية اجتماعية سياسية، وعلى صعيد الوعي. لهذا جرى تناول أربع مستويات، الأول: يتعلق بتحديد ضرورة تفسير النص بالواقع وليس العكس، لهذا يتناول المدخل مسألة ماهية المشروع الذي طرح عبر الإسلام. وهنا يجري تناول الرؤية العامة التي حكمته، والطابع «القومي» الذي كمن فيه، ومن ثم الدعوة «العقائدية» لوراثة الأرض. المستوى الثاني: يتعلق بدراسة التكوين الاقتصادي الاجتماعي كما طُرح في القرآن، انطلاقاً من أن الأفكار حول ذلك كانت تمثّل رؤية طبقية، وتحدِّد نمط إنتاج. ولقد جرى التركيز على النص القرآني في هذا المجال كونه «الدستور الذي حكم الدولة المتشكلة. والذي أسس لعلاقات

اقتصادية اجتماعية واقعية بعد نشوء الإمبراطورية. ولقد تناولت هنا القضايا الأساسية المتعلقة بذلك رغم أن الواقع التالي أضاف تفاصيل كثيرة لم تغيّر من تلك الأسس بل أنها إنبنت عليها. المستوى الثالث: يتعلق بطبيعة الدولة وشكل الحكم، وهنا جرى المزج بين ما ورد في النص القرآني حول أولي الأمر والشورى، وبين الدولة المتأسسة والتنظيرات السياسية التي تأسست بعد ذلك لترسم طبيعة الدولة، ودور الخليفة. المستوى الرابع: الذي ربما يكون إشكالياً، لأنه تناول مسألة الوعي، وبالتالي الفلسفة والدين. حيث أنني لم أتناول «العقيدة» الإسلامية، وهذه مسألة كتب الكثير حولها، لكنني تناولت «نمط» الوعي الذي عبَّر عنه الإسلام، عبر دراسة العلاقة بين الوعي الحسي والوعي العقلي، والتي تناولتها عبر علاقة الدين بالفلسفة. وربما أكون هنا قد تناولت الجانب الأبستمولوجي وليس الأيديولوجي، لكنني ارتأيت أن المطلوب هنا هو تناول «مستوى الوعي»، أو مستوى «العقل». ولهذا كان الجزء الآخر من هذا الفصل يتناول مسألة الصراع بين العقل والنقل في الإسلام، التفسير العقلي والتمسك النقلي، الذي كان صراعاً عميقاً يرتبط بالوضعية الاقتصادية، ويشير إلى صيرورة تصارع القوى الاجتماعية. لكن مصير هذا الصراع تحدد عبر الانهيار الذي طال الإمبراطورية ودمار البنى الاقتصادية وتفكك الإمبراطورية، وبالتالي هيمنة وعي نقلي شكلي كان رمزه الإمام أبو حامد الغزالي، الذي تعمق مع فتاوى ابن تيمية، استناداً بالأساس لأحمد ابن حنبل، الذي كان التعبير العميق عن التمسك الشكلي بالنص.

هذه المستويات هي التعبير عن بنية شكّلها الإسلام، مثّلت استمرارية للبنى الإمبراطورية السابقة لها، لكنها طوّرت في التكوين الاقتصادي الاجتماعي و»العقيدي«. وربما نقول بأنها وصلت بالعصر الزراعي إلى أوجه، بما في ذلك تطور الحرف والعلم، وخصوصاً في الجانب «العقيدي»، أي في الدين ذاته. وهي العناصر التي كانت في أساس التطور في أوروبا. ودراستها كبنية مسألة حاسمة في تحديد طبيعتها بدقة، كما في تحديد موقعها في الصيرورة التاريخية. حيث سنلمس كيف أن فكرة وراثة الأرض واستخلافها كانت المبرر للتوسع وتشكيل إمبراطورية مترامية الأطراف. وكيف أن طبيعة السلطة كانت في أساس ضمان مركزية هذه الإمبراطورية، كما ضمان سيطرة طبقة إقطاعية (ملاك الأرض)، وكذلك ضمان حرية التجارة وتطورها. وأيضاً كيف أن «العقيدة» كانت التبرير لكل هذه السلطة ولطبيعة العلاقات الزراعية فيها، والتبرير للفتح والتوسع.

وانطلاقاً من كل ذلك جاء الفصل الأخير كملخص لهذه البنية رغم أنه ينطلق من مناقشة إمكانية العلمنة في الوطن العربي. وهنا جرى تناول الجانب «العقيدي» انطلاقاً من إمكانية «تقبّل» الإسلام للعلمنة. ولم يكن من بدّ من مقارنة وضع الإسلام بوضع المسيحية، والتفارق والتوافق بينهما. وربما تكون النتيجة التي يوصل إليها هذا الفصل هي أن تطور القوى الاجتماعية الحديثة هو الذي سيفرض العلمنة، لأنها جزء من مشروع الحداثة، لكن أيضاً فإن الإسلام يمكن أن يتكيف مع هذا التطور كما تكيفت الكاثوليكية مع العلمنة في أوروبا. وهنا كانت

هناك إجابة غير مباشرة لمسألة البدء بعلمنة الإسلام. حيث أن الإسلام هو دين ودنيا، وهو يمتلك مشروعاً طبقياً واضح الملامح كما أوضحت في الفصول الثلاث الأولى كما في المدخل، وهذا الأمر يجعل الفصل بين مسائل الدين ومسائل الدنيا في النص ذاته مربكة وتثير الرفض لأن المنطق الشكلي هو الذي يحكم النظر إلى النص، إضافة إلى أن النص ذاته واضح في هذا المجال. لهذا لا تبدأ العلمنة من «علمنة» الدين بل من علمنة الدولة. ولقد شهدت الأيديولوجية الدينية صراعاً في هذا المجال في عصر النهضة أعتقد بأنه أطلق المجال لانتشار كل الأيديولوجيات الأخرى، التي باتت جزءاً من «التراث»، بمعنى أنها غدت جزءاً من الوعي المجتمعي، وباتت فاعليتها هي التي تحدِّد مقدرتها على فرض ذاتها. وهنا أنا أشير إلى القوى الاجتماعية التي تحمل هذه الأفكار.

ربما كان البحث في مستويات عدة يثير الإستشكال، حيث لا يبدو أن هناك رابط بين التحليل الاقتصادي والتحليل السياسي والفلسفة، لكن دراسة أية بنية تفرض البحث في هذه المستويات. وربما كانت طريقة التحليل المختلفة بين فصل وآخر توحي بتفكك النص، حيث يجري الانتقال من التحليل النصي إلى التحليل النصي التاريخي إلى التحليل التجريدي، لكن آمل بأن يوصل الكتاب فكرة جديدة ما.

مدخل

بدل تفسير الواقع بالنصّ، يجب تفسير النصّ بالواقع

عادة ما كان يُفسّر التاريخ، وهنا التاريخ العربي أو الإسلامي، انطلاقاً من النصّ القرآني، لكن من الضروري أن يُفسّر القرآن انطلاقاً من التاريخ، من أجل فهم أفضل للتاريخ وللنصّ معاً. لهذا كان من الضروري دراسة الإسلامَ في سياقه التاريخي، وفهمه في سياق التطوّر التاريخي ذاته.

إن الأفكار والأديان هي نتاج التاريخ، وهي التعبير عن الواقع، وبالتالي ليس من الممكن فهمها خارج ذلك.

وإذا كان الإسلام قد نشأ في الجزيرة العربية، فليس من الممكن أن نعزل هذا النشوء عن كل التطوّر التاريخي في المنطقة المحيطة، من اليمن إلى العراق وفارس، وأيضاً إلى بلاد الشام ومصر. وبالتالي لا يمكن أن نعزل هذا النشوء عن الحضارات التي سبقت، وكان بعضها لازال قائماً، في فارس حيث الدولة الساسانية، وفي بيزنطة حيث الدولة البيزنطية، أي أن لا نعزله عن اليونان وروما، وكذلك الهند والصين. فقد كانت هذه الحضارات تعيش مستوىً متطوّراً، سواء على الصعيد

الاقتصادي، أو على الصعيد السياسي/ الفكري، والحضاري عموماً. كما كانت اليمن حضارة قد انهارت للتو، تاركة صورة ورديّة تشرّبها سكان الصحراء (وكان الكثير منهم قد هاجر منها بعد انهيارها)، لتبدو لهم كـ «جنّة» إزاء التصحُّر الذي كانوا يغرقون فيه.

وكانت التجارة هي وسيلة التفاعل الأساسي بين كل تلك المناطق. أكثر من ذلك، كان الصراع الساساني/ البيزنطي، الذي كان يفرض انقطاع التبادل التجاري بين كلٍّ منهما، يجعل من مكّة مركزاً أساسياً يوصل بين اليمن (التي تستورد من الهند ومن فارس) وبلاد الشام ومصر (أي مع الإمبراطورية البيزنطية). ولهذا كانت التجارة مسألة مركزية بالنسبة لمكّة ولقبائل تمتدّ على طول المسافة بين اليمن وتخوم كلٍّ من العراق وبلاد الشام ومصر، حيث كانت تعمل في النقل والحراسة، وأيضاً في النهب. لكنّ هذا النشاط الذي يفرض التواصل مع تلك المناطق كان يحفر عميقاً في الوعي من جهة توضيح المسافة الحضارية بين الجزيرة العربية ببُناها القبلية ووضعها الصحراوي البائس، وبين تلك الحضارات الزراعية المستقرّة والمتطوّرة، والتي تمتلك «الذهب والفضّة»، وتنعم بـ «أنهار من الخمر والعسل»، وأيضاً تنعم بـ «الحور العين». وربما كانت «جنّات عدن» هي هذا الواقع، لكن المنهار، والذي أصبح بالتالي هو الحلم.

لهذا تبلور حلم هؤلاء في السيطرة على تلك الأراضي الواسعة المحيطة بهم، والغنيّة بكل «الثمرات». للتنعّم بالخيرات التي تنتجها، وبالتالي وراثة الحضارة القائمة في بلاد فارس والممتدّة إلى العراق، وفي

بيزنطة المسيطرة على بلاد الشام ومصر.

بمعنى، أنه يمكن أن نشير إلى أن مراكز الحضارة، حيث التطوّر الاقتصادي والمجتمعي، وحيث النشاط السلعي وسيادة النقد (العملة)، وبالتالي التجارة، وحيث الدول المتطوّرة. مراكز الحضارة هذه التي كانت هي المهيمنة، وكانت في صراع تاريخي فيما بينها من أجل التوسّع والسيطرة. وحيث كانت الجزيرة العربية تعيش التكوين القبلي، لكن دون أرض تفيد في الرعي سوى بعض الواحات، وكان التصحّر يتزايد، كما عدد السكان، حيث شهدت الجزيرة تكاثراً بشرياً مهماً. كل ذلك كان يدفع القبائل إلى الهجرة إلى المناطق الحضرية (الزراعية)، أو إلى السكن على تخومها، لهذا توسّع الوجود العربي في العراق وبلاد الشام وجنوب تركيا الحالية ومصر، وربما أبعد من ذلك.

لكن لجأت القبائل كذلك إلى الإغارة على المناطق الزراعية في غزوات دورية من اجل الحصول على الكلأ. وهذا ما دفع الدولة الساسانية إلى تشكيل دويلة عربية على تخوم الصحراء جنوب العراق (دولة المناذرة)، ودفع الإمبراطورية البيزنطية إلى تشكيل دويلة عربية أخرى في الأردن الحالي (دولة الغساسنة)، لكي تكونا الحاجز المانع لتلك الغزوات. وهذا ما كان يؤسِّس للبحث عن خيار آخر، يقوم على الحلم بالسيطرة على تلك الإمبراطوريات، وحيث كانت في بعض المصادمات معها قادرة على الإيقاع بها. وإذا كانت تلك القبائل تتصارع فيما بينها من أجل الماء والكلأ، وكانت تواجه الصدّ في سعيها لغزو تلك المناطق الخضراء، وعلى التهام حضارتها، فقد كانت تُدفع للبحث عن

خيار أفضل، وهذا الأمر هو الذي كان يغذّي المخيال العام، ويؤسِّس لـ «التفكير».

في المقابل، كانت مكّة (وإلى حدٍّ ما الطائف والمدينة) تتشكّل كمركز تجاريّ، وكانت «تتحضّر»، وكان ذلك يُعزِّز من الطابع الزراعي للطائف، ويؤسِّس لنشوء فئة «ملاّك الأرض» من المكّيين الذي امتلكوا أرض الطائف بالتحديد. وبالتالي كانتا تتشكّلان في سياق تطوّر حضاريّ، عِبْر تشكيل «ما يشبه الدولة»، وإقامة تكوين إداري/ سياسي (إلى حدٍّ ما)، وإبرام المعاهدات وإصدار «القوانين». لكن مكّة تشكّلت كذلك كـ «مركز ثقافي/ فكريّ» لكل تلك القبائل، وأصبحت «عاصمة الشعر». وإذا كانت الرحلات التجارية (رحلة الشتاء ورحلة الصيف) تُسهم في نقل «معالم الحضارة» في بلاد الشام ومصر وفارس، فقد كان هروب «المنشقّين» و«المعارضين» من كلا الإمبراطوريتين، الساسانية والبيزنطية، وهم في الغالب مثقفون وينتمون إلى أديان تعاني الاضطهاد، وخصوصاً اضطهاد الإمبراطورية البيزنطية للدين المسيحي، ومن ثَمّ الانشقاق الذي تعرّضت له الديانة المسيحية بعد أن أصبحت ديانة رسمية لتلك الإمبراطورية، ونشوء المسيحية الشرقية. كان هذا الهروب يقدِّم «فئات اجتماعية» تحمل ثقافة البلدان التي هربت منها، خصوصاً وأنها سعت لنشر الديانة المسيحية في مكّة وباقي الجزيرة العربية.

هذا الوضع كان يجعل من مكّة مركزاً لاصطراع الأفكار ولتفاعلها. لكن وضع الجزيرة ذاك الذي أشرت إليه للتو، كان يُعزِّز الميل لتكوين

«دين خاص». وهذا ما أوجد «الحنيفية» التي جرى اعتبارها الشكل الأوّلي للإسلام، لكنها لم تكن قادرة على تثبيت ذاتها، وبالتالي على النجاح. ما كان واضحاً هو أن القبائل تسعى لبناء «مشروعها الخاص»، دون أن يعني ذلك أنها كانت تبلوره في أفكار، لكنه كان يمثّل هاجساً يتحدّد في السيطرة ووراثة كل تلك الحضارات. ربما كان قد توضّح آنئذ ارتباك المسيحية بالنسبة للشرق، خصوصاً بعدما أصبحت دين الإمبراطورية الرومانية/ البيزنطية، ولكن أيضاً لأنها لا تمتلك رؤية لـ «الدنيا»، وكل ما تشير إليه هو العودة إلى اليهودية، التي كانت قد أصبحت – في إطار قوانينها وتشريعها – من الماضي. هذا الوضع كان يهيء لتطوّر في الدين، مستفيداً من «الوعي الحسّي» الذي انتشر على ضوء التطوّر الحضاري، وتطوّر الفلسفة وما بثّته في أركان الحضارة تلك. فقد كانت فكرة الله قد تبلورت أكثر مما بدت في المسيحية، حيث ظلّ الاختلاط بين المجرّد (الله) والمشخّص (البشر) قائماً عِبْر فكرة المسيح «يسوع ابن الله». كما أن الواقع كان يفرض تطويراً في كل القوانين التي مورست، والتي كانت تتضمّنها الديانة اليهودية، رغم استمرار الالتزام بـ «الوصايا العشر». ولاشكّ في أن الحوارية التي يتضمّنها القرآن، والتي تخصّ التوراة (أو الدين اليهودي) هامة وحسّاسة، لأن القرآن ينفي ما سقط ويتبنّى ما بقي، وأيضاً يضيف.

إذن، كانت القبائل تبحث عن حلٍّ «جماعيّ» ينقلها إلى الحضارة، أو لنقل أنها كانت تبحث عن حلٍّ عِبْر السيطرة على الحضارة، التي كانت توحي أنها تتضمّن كلّ ما تريد: أي العيش. ولاشكّ في أن هذا الدور،

وهذا الطموح، لم يكن استثنائياً، بل هو الدور التاريخي الذي أشار إليه العلاّمة ابن خلدون حينما تحدّث عن «الدورات». وبالتالي كان ترهّل الإمبراطوريات يجعل حلم القبائل في السيطرة ممكناً، الأمر الذي كان يجعلها تتوحّد في صيغة ما من أجل السيطرة ووراثة الحضارة. وهذا ما بدا أنه يتبلور في الجزيرة العربية، وفي مكّة خصوصاً، ويدفع إلى نشوء «دين خاص». ويمكن أن نشير هنا إلى أن المسيحية جاءت في مواجهة الإمبراطورية الرومانية، وللتعبير عن كل الفئات المفقرة والمضطهَدة، والمهانة «قومياً «(أي سكان بلاد الشام). لكن الصراع الطبقي في إطار الإمبراطورية لم يكن ليحملها ويقودها إلى الانتصار، لهذا ظلّت «مشرّدة» رغم اعتناق فئات واسعة من سكان بلاد الشام ومصر والعراق لها، إلى أن أصبحت هي الدين الرسمي للإمبراطورية، الأمر الذي دفع الكنيسة إلى الانشقاق بتمرُّد سكان هذه البلاد (في إطار الخلاف حول التثليث أو التوحيد). وتمرُّدها هذا لم يستطع أن يوصل إلى الانتصار كذلك. وبالتالي لقد بدت وكأنها الرفض للإمبراطورية فقط دون مشروع بديل، رغم أنها كانت تعيد إلى المشروع الذي جاءت به اليهودية. وبهذا لم تصبح حلم القبائل، التي لامس «مشاعرها» ذاك النغم العميق والهادئ الذي جاء به القرآن.

في هذا الوضع يمكن أن نتلمّس مستويين ممهّدين، أسسا لكل الإطار القانوني الذي جاء به الإسلام، وربما كانا الأساس العام لمشروع تاريخي يعبِّر عن تلك القبائل، ويوضِّح ميلها، ويشير إلى ما تهدف. وهما مدخل البحث في التكوين الاقتصادي الاجتماعي الذي يحدِّده الإسلام كما هو

وارد في القرآن. والبحث في النظام السياسي الإسلامي. ولكن كذلك مسألة الوعي الذي مهّد لنشوء الإسلام. لهذا لابدّ من أن نشير إليهما هنا، حيث أن القبائل التي زحفت للسيطرة على أربعة أرجاء الأرض كانت تحمل مشروعاً واضحاً، عكس كل حروب السيطرة التي قامت بها القبائل قبل ذلك (حتى لدى اليونان والرومان والفرس، لهذا تبنت حضارة الأمة المقهورة)، وربما بعد ذلك. هذا المشروع يقوم على «العصبية العربية» لقبائل الجزيرة ولكل القبائل العربية في بلاد الشام والعراق ومصر. وهذا الأمر هو الذي كان يسهّل السيطرة من جهة، وخلافة الأرض، أي استخلاف الحضارات القائمة ووراثتها من جهة أخرى. وتعبيرا الاستخلاف والوراثة هما تعبيران مفصليان في النصّ القرآني، حيث يتكرران في عدد كبير من الآيات.

وبالتالي فقد كان القرآن يَعِد العرب بوراثة الأرض، لكن انطلاقاً من التزام الدين الجديد، لأن ذلك هو الطريق لذلك. وبالتالي كان هنا يوحّدهم في إطار المشروع الجديد من أجل أن يصبحوا قوّة قادرة على هذه المهمة الكبيرة، التي هي في الواقع هزيمة حضارتين كبيرتين: الحضارة الساسانية والحضارة البيزنطية.

لندقّق فيما ورد في القرآن. تقول الآية «إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون» (سورة يوسف آية ٢). ويضيف «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبيّن لهم» (سورة إبراهيم الآية ٤). ويكمل «كنتم خير أمة أُخرجت للناس» (سورة آل عمران الآية ١١٠). كل ذلك، رغم أن الإسلام جاء «للعالم كافة». فقد كان هذا التحديد يهدف إلى توحيد

المجموعة البشرية التي كانت تعيش ظروفاً متشابهة في الجزيرة العربية، وهم العرب، من أجل نشر الإسلام على العالم كافة. وهذا يؤسّس لنشوء مستويين: الدعاة/ الحاكمون، والمفتوحة أرضهم/ المحكومون. وهو في هذه العملية كان يبلور العرب ويشكّلهم في أمة، ويجعلهم أمة حاكمة. ويقودهم من أجل نشر الدين الجديد، وبالتالي السيطرة على كل المناطق المعروفة لوراثة الأرض. وفي هذا الإطار يمكن الإشارة إلى «الشعور القومي العربي» الذي كان يتبلور في الجزيرة العربية، وكان يتوضّح في مواجهة كل من الفرس والروم. كما كان يتوضّح في الميل لتشكيل إمبراطورية جديدة ترث كل الإمبراطوريات السابقة.

هذا الطموح هو وعد من الله، حيث يرد في القرآن «وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنّهم في الأرض كما استخلف الذين من قبْلهم» (سورة النور ٢٤/ ٥٥). وسنلحظ بأن هذا الاستخلاف مرتبط بصلاحية الإيمان والعمل الصالح، أي بالانتماء إلى الدين الجديد، حيث عِبْر ذلك يمكن توحيد القبائل وتشكيل قوّة ممركزة جديدة قادرة على الحرب والفتوحات من أجل تحقيق ذاك الحلم. وهو هنا يحوّل السيطرة على الأرض إلى مبدأ مقدّس، لأنها وعدٌ من الله، ولأنها تورَّث لعباده الصالحين، «إن الأرض يرثها عبادي الصالحون» (سورة الأنبياء ٢١/ ١٠٥). ويؤكّد «قد أفلح المؤمنون (الآية ١) أولئك هم الوارثون، الذين يرثون الفردوس» (سورة المؤمنون ٢٣/ ١٠، ١١). بمعنى أن «الجنّة» التي هي الحلم (وهي جنّة الدنيا)، باتت ممكنة بفعل الإيمان، حيث أصبح الدين الجديد هو أساس تحقيق المشروع الذي هو

حلم تلك القبائل.

وبالتالي فإن الهدف الأساسيّ تمثّل في تأسيس دولة جديدة. لهذا كان الإسلام دين ودنيا، وربما كان الدين هنا هو في خدمة الدنيا، لكن بفاعلية المقدّس الذي أعطى للمشروع طابعه المطلق وجعله أمر من الله. هذه العلاقة بين المقدّس والدنيوي يجب أن تُفهم بوضوح، وأن توضع في سياقها الواقعي. ولهذا لا بدّ من أن يُنظر إلى القرآن، من زاوية، على أنه مشروع مجتمعيّ، ودستور لدولة كانت تتشكّل لكي تحكم أربعة أرجاء الأرض، من الصين إلى الأندلس. وبالتالي أن تُفهم الأحكام والقوانين (الشريعة) على هذا الأساس.

هنا يصبح البحث في ما أضافه الإسلام للتطوّر التاريخي مشروعاً، وكذلك ضرورياً. طبعاً هذا يفرض تحديد طبيعة التكوين الاقتصادي الاجتماعي والسياسي (أي تحديد نمط الإنتاج) الذي كان سائداً في كل من الإمبراطوريتين اللتين هزمهما الإسلام، وأسّس إمبراطوريته على أنقاضهما، أي الإمبراطورية الساسانية والإمبراطورية البيزنطية (ربما أيضاً الإمبراطورية الصينية كذلك، وإن لم يستطع هزيمتها)، من أجل البحث في التوافق والتمايز اللذين حدثا مع الإمبراطورية الإسلامية. حيث أن الإسلام توافق وتمايز مع الأديان السابقة (اليهودية والمسيحية)، والبحث في ذلك ربما يكون بحثاً لاهوتياً من جهة (وربما كان ذلك يتعلّق بفكرة الإله تحديداً)، لكن يمكن أن يكون مفيداً فيما يتعلّق بالأحكام (الشريعة). وهنا تكون المقارنة هي بين اليهودية والإسلام، لأن كلٍّ منهما كان يحمل مشروعاً مجتمعياً، وبالتالي كان يتضمّن التشريع بشكل

أو بآخر. وكلّ ذلك مرتبط بالتطوّر التاريخيّ ذاته، الأمر الذي يعيدنا إلى دراسة صيرورة التطوّر المجتمعي منذ المشاعة إلى نشوء المجتمع الطبقي، وبالتالي آليات ارتقاء المجتمع الطبقي، والمراحل التي مرَّ بها، والتمايز في إطار كلّ مرحلة. ومادام «النمط الزراعي» هو الذي أسَّس لنشوء المجتمع الطبقي، أي مادام العمل في الزراعة وبالتالي الاستقرار في الأرض هو الذي أسَّس لنشوء المجتمع الطبقي، فإن كل التطوّرات كانت تجري على هذا الأساس في كلّ المرحلة السابقة للرأسمالية، هذه المرحلة التي إنبنت على أساس نشوء الصناعة.

انطلاقاً من ذلك، يمكن أن نبحث في التوافق/ التمايز الذي تحقَّق مع الإسلام. فالنمط الذي كان يسود في الإمبراطوريتين الساسانية والبيزنطية كان قائماً على الزراعة كوسيلة إنتاج أساسية، في إطار سيادة الملكية الخاصة، وبالتالي كان التكوين الطبقي يتشكّل بالأساس من كبار ملاّك الأرض والفلاّحين، حيث الريف هو التكوين الأساسيّ، لكن مع نشوء تشكيلات مدينية تضمّ الحرفيين والتجار وكتبة الدولة وموظّفوها الذين كان لهم دور مهمّ في التشكيل الطبقي لهذه الإمبراطوريات. وحيث كان الاقتصاد النقدي/ السلعي هو الذي يسود في الغالب. وكانت السلطة «قيصرية» أو «كسروية»، تقوم على أساس الحاكم/ الفرد الذي يُحوَّل إلى إله، أو إلى خليفة الله في الأرض كما في الإمبراطورية البيزنطية، دون مؤسسات حقيقية (ربما بوجود «برلمان» في الإمبراطورية البيزنطية)، ومع اعتبار البشر رعايا. وكذلك مع وجود العبيد بأشكال مختلفة، ومن خلال نشاطات متعدِّدة، ليس

النشاط الإنتاجي أساسها، إلا ربما بشكل هامشي.

على ضوء ذلك، ما هو التكوين الاقتصادي الاجتماعي الذي جاء به الإسلام؟ وما هو شكل الدولة التي أشار إليها، وأقامها؟ هل أسَّس لنمط جديد، أو طوّر في النمط الزراعي ذاته الذي أقام تكوينه على أنقاضه؟ ربما كانت سياسة الخليفة عمر بن الخطّاب التي أقرّت استمرار القوانين في المناطق التي كانت تحتلّها الجيوش الإسلامية الفاتحة (في العراق وبلاد الشام ومصر)، خصوصاً فيما يتعلّق بالضرائب على الأرض، كما في الإفادة من بنية الدول المنهارة، ما يشير إلى أن الإسلام مثَّل استمرارية في هذا المجال، لكن ما هي حدود الاختلاف؟

هذه مسائل لها مجالات بحثها الأخرى، حيث أن الهدف من هذا الكتاب هو دراسة التكوين الإسلامي في مستوياته الإقتصادية والإجتماعية والسياسية، وإضافته في مجال الوعي، كمقدّمة للبحث في وضع الإسلام في الوقت الراهن وإمكانات العلمنة على ضوء السعي للإنتقال من «النمط الزراعي» إلى «النمط الصناعي»، وبالتالي السعي لوضعه في سياقه التاريخي.

الفصل الأوّل

القرآن

تحليل للتكوين الاقتصادي الاجتماعي للإسلام

ما هو النظام الاقتصادي الاجتماعي الذي دعا إليه الإسلام؟

ربما كان الموضوع عتيقاً، وربما قيل أنه أشبع بحثاً، وربما أشيع أننا نغمز على شيء راهن. لهذا أؤكد منذ البدء على أنني أتناول مسألة حدثت منذ ما يقرب من ألف وأربعمائة عام، لكنني أبحث في تاريخ تطور العرب. وأحاول أن أدرس النمط الاقتصادي الاجتماعي الذي تكوّن مع الدعوة الإسلامية من أجل تحديد موقعه في مسار التاريخ العالمي، ولاشك أنني لا أستهدف البحث في التاريخ فقط، بل الأهم عندي هو أنني أستهدف العقل الذي بحث في التاريخ، أستهدف المناهج الحديثة التي تناولته فشوّهته، لأنها ألقت أحلامها عن كاهلها على ذلك التاريخ. ولهذا فأنا أنقد تلك المناهج بالأساس، لأن اختلال منطقها لم يطل التاريخ فقط، بل طال الواقع والأحلام أيضاً. وربما

كانت محاولة إعادة تركيب التاريخ وفق مساره الحقيقي تقود إلى إعادة تركيب المنطق ذاته.

أما أن الموضوع قد أشبع بحثاً، فربما كان ذلك صحيحاً إذا نظرنا إلى الأبحاث الإسلامية ذاتها، القديمة منها والحديثة، مع ملاحظة أن بعض الاتجاهات الإسلامية الحديثة حاولت طمس بعض زوايا ذاك التاريخ، وهربت، وهي تقول أن «الإسلام هو الحل»، من تبيان نظامه الاقتصادي الاجتماعي، مبرزة الجانب الديني (الأيديولوجي). أما الاتجاهات الحديثة فلم تبحث في هذا الموضوع بحثاً جدّياً، رغم أنها بحثت في التاريخ الفلسفي والسياسي للإسلام، ولأنها قفزت عن طبيعة النمط الاقتصادي الاجتماعي، فقد جاء بحثها الفلسفي/ السياسي مرتبكاً، مشوّشاً، وربما مشوّهاً في بعض الأحيان. لهذا أقول أن التاريخ الاقتصادي الاجتماعي للإسلام لم يحظ سوى بإلتفاتات وإشارات. رغم أنني لا أبحث هنا كل هذا التاريخ، بل أنني أتناول زاوية منه، رغم أنها الأساس الذي قام عليه كل التاريخ الإسلامي.

ولاشك أنني لا استهدف التاريخ فقط، بل استهدف كل الاتجاهات التي تدعو إلى إعادة التاريخ، أي إلى إعادة إنتاج الدولة الإسلامية، من خلال تحديد النمط الاقتصادي الذي يدعو إليه الإسلام، وبالتالي تدعو هذه الاتجاهات إلى إعادة إنتاجه، مع ملاحظة أن ما يمكن أن يكون متقدماً في مرحلة، لا يمكن له أن يكون كذلك في مرحلة لاحقة، لأنه يحقِّق التقدم الذي يفرض تحقيق تقدم آخر، وبالتالي يستوجب البحث في نمط اقتصادي اجتماعي آخر.

إذن، أؤكد أنني استهدف كل ذلك، لكن ليس بشكل مباشر، أي أنني لن أُدخل «عنصر الأيديولوجيا» وأنا أبحث في مسألة تاريخية، لهذا لن استخدم عنصر التحريض (مع أو ضد)، ولن يكون هاجسي مسألة راهنة وأنا أتناول النمط الاقتصادي الاجتماعي الذي دعا إليه الإسلام، بل سوف أسعى لأن أحدِّده «كما هو». ولذلك أقول أنني لست معنياً بالنظام الاقتصادي الاجتماعي الذي تشكل فيما بعد، في إطار الدولة العربية الإسلامية، بل أحدد بحثي في الدعوة قبل أن تتحوّل إلى نظام ودولة. لهذا فأنا أمام نصٍّ محدّد هو القرآن. هذا النص الذي قامت على أساسه تلك الدولة التي احتلت مساحة واسعة من هذا العالم، ومكانة هامة في مسار التطور البشري. وهو وفق الوعي به، كتاب مقدّس، لم يكن يشك أحد في صحته، بل أكثر من ذلك، يعتبر كتاباً ملزماً ومفروض التطبيق.

وهو بعد كل ذلك دستور تشكّلت على أساسه الدولة والمجتمع، ونمط حياة قطاعات واسعة ممن حكمته تلك الدولة. من هنا تأتي قيمته الحقيقية ونحن نبحث في النمط الاقتصادي الاجتماعي، لأن فيه الأحكام التي تحدد هذا النمط، وهو نصّ ليس من شك في صحته، ودقته. وإنه، إذن، يشرّع لمجمل العلاقات الاقتصادية والاجتماعية ويضع لها القوانين. وما أهدف إليه بالضبط، هو تحديد هذه القوانين بالذات.

والقرآن حسب ما أفهمه يعبّر عن وعي فئات اجتماعية، شُرّع لتحقيق مصالحها، وبالتالي فإن الهدف من أحكامه هو تحقيق هذه المصالح

والدفاع عنها، (قوننة هذه المصالح)، وما الطابع المقدّس فيه، سوى محاولة لإعطاء تلك العلاقات التي يؤسسها طابعاً مقدّساً، غير قابل للنفي والتجاوز، لأنه من صنع الإله. بمعنى أنه يعطي لهذه العلاقات صفة فوق إنسانية، ليس على الإنسان سوى الخضوع لها، لكونها «مشيئة الرب»، ومن ثَمّ القبول بكل مستتبعاتها. إنه، إذن، ليس ككل قانون وضعي، بل هو فوقها، ولأنه فوقها فهو مطلق، ليس في لحظة محدَّدة، حيث يبدو كل قانون وضعي، قانوناً مطلقاً في لحظته، بل وفي المطلق أيضاً، لهذا يكون صالحاً في كل زمان ومكان.

رغم ذلك، لسوف أتعامل مع هذا النصّ، انطلاقاً من أنه دستور وضعي، حدَّد طبيعة العلاقات الاجتماعية، وعبّر كما قلنا عن وعي فئات اجتماعية كانت تسعى لتحقيق مشروع محدَّد، يهدف إلى تحقيق مصالحها، كما يقود كما تحقَّق لاحقاً إلى تقدُّم العرب، وإلى أن يلعبوا دوراً مهماً في التاريخ العالمي، ولقد قاد أيضاً إلى تبلورهم في أمة، إننا نبحث إذن في الأسس القانونية لمشروع طبقي محدَّد.

وأنا هنا أعتمد على النص ذاته (أي القرآن) دون الاستناد إلى أيٍّ من النصوص المكملة له (السنّة، الفقه) إلا حينما لا أرى مفراً من ذلك، رغم أنها(السنّة خصوصاً) تُقدِّم نصاً تفسيرياً مهماً، أما ما غمض فسوف ألجأ إلى المنطق نفسه الذي قام عليه التفسير، ألا وهو «تفسير القرآن بالقرآن»، ولسوف ألجأ إلى السنّة والفقه في المواضع التي لا يسعف فيها القرآن، رغم أنها في موضوعنا قليلة، لأن الأحكام المتعلقة بالنمط الاقتصادي الاجتماعي واضحة كما أرى، إذن، ما هو النمط الاقتصادي

الاجتماعي الذي تحدَّد في القرآن؟

سوف أتناول أربعة مسائل أرى أنها تحدد هذا النمط، أولها: مسألة الملكية، ملكية الأرض والأموال والبشر وطبيعة العلاقات الاقتصادية المرتبطة بها (الزراعة والتجارة والربا)، وثانيها: طبيعة البنية الاجتماعية التي يؤسس النصّ لها. وثالثها: الجوانب الحقوقية حول الضرائب والعقود والميراث، ورابعها: توزيع الغنائم والفيء والصدقات (العطاءات). ولاشك في أن القرآن حدَّد مواقف واضحة من كل ذلك، وإذا كانت غير مرتبة وفق هذا التقسيم، الذي هو تقسيم حديث، فهي متناثرة في سور مختلفة، وفي عشرات الآيات بعضها مكرَّر كثيراً، وبعضها لم يرد سوى مرّات قليلة، لكن بعضها لم يرد سوى مرة واحدة، دون أن نلاحظ تناقضاً في أيٍّ من هذه المسائل حسب ما وردت في الآيات، رغم أن بعضها يزيد أو ينقص في المسألة المحددة، يفصّل أو يختصر فيها.

تحليل لطبيعة العلاقات الاقتصادية

كما أن القرآن يحوي أحكاماً حول الأسرة والسلطة، فإنه يحوي على أحكام حول العلاقات الاقتصادية. هذه الأحكام متناثرة في الآيات المختلفة. وبعضها مباشر محدَّد (حكم باتّ)، وبعضها الآخر قياسي يرد في الآيات من باب الإشارة (السرد التاريخي، أو المثل، أو العبرة، أو...). ونلاحظ أن مسألة الملكية وتحليل التجارة وتحريم الربا ترد في مجال الأحكام، لكن أيضاً نلاحظ أن مسألة الملكية ترد أحياناً في باب السرد التاريخي(القصص التاريخية) أو المثل والعبرة، كذلك مسألة

الزراعة، والحرف، والتي لا ترد سوى في هذا الباب. وهذا ما سوف يتوضح حينما نشير إلى الآيات التي تتناول كل من هذه القضايا.

وفي العلاقات الاقتصادية تبدو مسألة الملكية الخاصة هي المسألة المحورية، التي تقوم على أساسها مجمل العملية الاقتصادية في الزراعة والتجارة والحرف، وهي كذلك تحظى بأهمية أساسية في القرآن،، ولعل معظم الآيات التي تتناول المسائل الاقتصادية تؤكد أو تنطلق من هذه المسألة، لهذا سوف نجعلها الموضوع الأساسي هنا، لأنها أساس فهمنا لمجمل البنية التي يدعو إليها القرآن، حيث يجب أولاً أن تؤكد على أنه يقرر حق التملك، لنرى فيما بعد الصيغة التي يقيمها في المجتمع، وفي مجال النشاط الاقتصادي، يرد حكم في تحليل البيع (سورة البقرة) الآية ٢٧٥) التي تقول: «وأحل الله البيع») والتجارة هي بيع وشراء (بيع من طرف وشراء من طرف آخر).

وهو تحليل للتجارة عموماً لهذا تؤكد الآية «يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم» (سورة النساء٤/ ٢٩)، كما ترد مرّة أخرى لكن في صيغة النشاط الطبيعي أي غير المرفوض، حيث تقول الآية: «قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون مسارها ومساكن ترضونها إليكم من الله ورسول وجهاد في سبيله...» (٩/ ٢٤). وهذه الآية تقول أن الحق الطبيعي في التجارة لا يجب أن يدفعكم إلى تغليبها على حب الله ورسوله، والجهاد في سبيله. وهي حق طبيعي بدلالة الآية السابقة.

والقرآن يميّز بين البيع والربا، وحيث يحلّل الأوّل يُحرِّم الآخر تحريماً صريحاً، حيث يقول: «الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرّم الربا فمن جاءه بموعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون» (سورة البقرة الآية ٢/ ٢٧٥). ويقول «يمحق الله الربا ويربى الصدقات»(سورة البقرة ٢/ ٢٧٦). ويؤكد «يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين «(سورة البقرة ٢/ ٢٧٨) و«يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون» (سورة آل عمران ٣/ ١٣٠).

بينما لا نلاحظ هذا التحديد حين الإشارة إلى مجالات الاقتصاد الأخرى، بل ترد في مجال تأكيد ما يخلق الله لعباده من «الزرع والزيتون والنخل والأعناب» والحديد... حيث يؤكد القرآن «افرأيتم ما تحرثون أأنتم تزرعون أم نحن الزارعون لو نشاء لجعلناه حطاماً فظلتم تفكهون» (سورة الواقعة ٥٦/ ٦٣). ويؤكد أن الله «ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخل والأعناب ومن كل الثمرات..» (سورة الواقعة ٥٦/ ٦٤). ويؤكد «وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس» (سورة الحديد ٥٧/ ٢٥). ليؤكد أن الله هو الذي ينبت الزرع والثمر وليس العمل البشري، لهذا استخدم الرسول كلمة الحرث بدل الزرع لتحديد النشاط الإنساني في هذا المجال. عن أبي هريرة قال الرسول: لا يقولن أحدكم زرعت وليقل حرثت» لأن الزرع بمعنى الإنبات راجع إلى الله فهو

المُنبِت[١].

لكن البحث في مسألة التملك سوف يوضح أن من واجب الإنسان أن يمتلك الأرض والأنعام والزرع والمال، وأن يضاعفها من خلال العمل في الزراعة والحرف وفي التجارة. وبالتالي فإن القرآن يسمح بكل أشكال النشاط الاقتصادي، فيما عدا الربا والمتاجرة في المحرمات (الخمر). أما ما هي طبيعة العلاقات التي تحكم هذا النشاط، فليست محدّدة مباشرة، وإن وردت في إطار الإشارة إلى القيم العامة وفي التأكيد على ضرورة التعامل القانوني (العقود).

المُلْك:

نحن أما مسألة التملك (الملكية الخاصة)، والعلاقات المرتبطة بها. ولاشك بأن كلمة «ملك» تتكرَّر كثيراً في القرآن، لكن المواضيع التي ترد فيها بمعنى «الملكية الخاصة» فمحدودة، لهذا لابد من أن نميّز لكلمة مُلْك ثلاث معانٍ، المعنى الأول: أيديولوجي، ويتعلق بأن الله مالك كل شيء، و«له الملك..»(٣ آيات) و«لله ملك السماوات والأرض «(١١ آية) و«قل من بيده ملكوت كل شيء...» (آية واحدة) و«تبارك الذي بيده الملك»(آية واحدة) و«قل اللهم مالك الملك»(آية واحدة). ولقد اعتبرناه أيديولوجياً أولاً لأن الله هنا يملك كل شيء حتى البشر الذين هم عبيد الله «وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولد. إن كل من في السماوات والأرض، إلا أتى الرحمن عبداً، لقد أحصاهم وعدهم عدّا،

---

(١)أنظر، عبد الرحمن الجزيري " كتاب الفقه على المذاهب الأربعة " دار إحياء التراث العربي، بيروت/ لبنان ط٣ (د.ت) ج١ (ص ١).

وحكهم انيه يوم القيامة فرداً» (سورة مريم ١٩/ ٩٥،٩٤،٩٣،٩٢) وكذلك» وأذكر عبدنا داوود» (سورة ص ٣٨/ ١٧). و«وما أنزلنا على عبدنا» (سورة البقرة ٨/ ٤١). وبالتالي تخرج هذه الملكية من العلاقات الواقعية، لأن العلاقات الاقتصادية هي علاقات مادية بين البشر أ ثم ثانياً: لأن القرآن يستخدم كلمات تدلّ على استخلاف البشر وتوريثهم الأرض وما فيها، وهذا ما سوف نشير إليه لاحقاً.

المعنى الثاني: سياسي اقتصادي، فكلمة المُلْك تعني السطو والسيطرة، ومنها «قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء» (آل عمران ٣/ ٦). وكذلك «يا قوم لكم الملك اليوم ظاهرتين في الأرض..» (سورة عافر ٤٠/ ٢٩). وكلمة الملك هنا تعني تملّك الأرض وما عليها والمُلْك السياسي أي السيطرة السياسية (السلطة الدولة).

المعنى الثالث: وهو المعنى الذي يعنينا هنا، ويتعلق بالتملّك الاقتصادي، أي ما يمكن حيازته والتصرف فيه. وفي القرآن آيات عديدة تشير إلى ذلك باستخدام كلمة ملك. لكن يقتصر موضوعها على العبيد والأنعام. ومنها «أو لم يروا إنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا إنعاماً فهم لها مالكون» (سورة يس ٣٦/ ٧١)• ومنها «ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء...» (سورة النحل ١٦/ ٧٥). و«الذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فاكتبوهم» (سورة النور ٢٤/ ٣٣). و«ما ملكت أيمانكم «(النساء ٤/ ٣،٢٤،٢٥،٣٦)، «وما ملكت أيمانهم» (المؤمنون ٢٣/ وسورة المعراج ٧٠/ ٣٠)(٦) «وما ملكت أيمانهن»

(النور ٢٤/ ٣١) (الأحزاب ٣٣/ ٥٥).

لكن مسألة التملك لا تقتصر على التحديد المباشر هذا، فهي ترد في صيغ أخرى تدل دلالة مباشرة أيضاً على الملك، ولها علاقة باللغة ذاتها (التجريد في اللغة)، فكلمة أموالكم هي تجريد لجملة الأموال التي تملكونها تهدف إلى اختصار. وكذلك حينما يدخل حرف ال «ل» ليدل أيضا على التملك، لأن هذه ال «ل» هي لام التملك[1]، فكلمة لكم تعني ملككم. والآيات التي تشير إلى المُلْك في هذه الصيغة كثيرة، ومنها «هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً» (سورة البقرة ٢/ ٢٩)، و«أيود أحدكم أن تكون له جنة من نخيل وأعناب تجري من تحتها الأنهار...»(سورة ٢/ ٢٦٦). و«يا أيها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض..»(). وكذلك «واضرب لهم مثلاً رجلين جعلنا لأحدهما جنتين من أعناب وحففناهما بنخلٍ وجعلنا بينهما زرعاً»(سورة الكهف ١٨/ ٣٢). و«دخل جنته وهو ظالم لنفسه» (سورة الكهف ١٨/ ٣٥) و«فأنشأنا لكم به جنات من نخيل وأعناب...»(سورة المؤمنون ٢٣/ ١٩). و«أمدكم بأنعام وبنين، وجنات وعيون «(الشعراء ٢٦/ ١٣٤، ١٣٣). و«يمددكم بأموال ونبين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهاراً»(سورة نوح ٧١/ ١٢). و«ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخل والأعناب ومن كل الثمرات...» (سورة النمل ١٦/ ١١) و«ما ذرأ لكم في الأرض مختلفاً ألوانه «(سورة النمل ١٦/ ١٣). ثم «وكان له ثمر فقال لصاحبه، وهو يحاوره، أنا أكثر

(١) مختار الصحاح (٢٤٥).

منك مالاً وأعز نفراً»(سورة ١٨/ ٣٤). و«لولا إذ دخلت جنتك قلت ما شاء الله لا قوة إلا بالله أن ترى أنا أقل منك مالاً وولداً» (١٨/ ٣٩). وفي هاتين الآيتين يتبين أن الثمر والجنان (البساتين) من الأموال، لهذا يذكر القرآن: «وجعلت له مالاً ممدوداً» (سورة المدثر ٧٤/ ١٢)، أي واسعاً، وبالتالي فإن الآيات التي تذكر الأموال تشتمل على كل شيء يمكن أن يملك. وهي كثيرة أيضاً (حوالي ٦٤ آية). ومنها «الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله» (٢/ ٢٦٢،٢٦١). «إن تبتم فلكم رؤوس أموالكم» (٢/ ٢٧٩)، و«ولا تقربوا مال اليتيم» (٦/ ١٥٢). وكذلك «الذي جمع مالاً وعدده يحسب أن ماله خلّدة» (١٠٤/ ٢)، و«خذ من أموالهم صدقة»(البقرة ٩/ ١٠٣) وكذلك «في أموالهم حق للسائل والمحروم»(٥١/ ١٩).

ولاشك أن هذه الأحكام توضح أن القرآن يقرّ التملك الخاص للأموال، ولهذا كانت هذه المسألة بديهية في الدولة الإسلامية ولدى الفكر الإسلامي عموماً، وإذا كانت فكرة أن «له الملك»، قد فتحت الباب لتفسيرات أخرى، رغم كل هذا العدد من الآيات التي تقرر التملك الخاص، فإن القرآن يحوي كلمات / مفاهيم، تجعل هذا الملك خارج إطار الممارسة العقلية، ليس فقط لكونه تأكيد أيديولوجي، بل لأن هذا التأكيد الأيديولوجي ينقلب إلى صيغة لتقديس التملك الخاص، حيث يجري في القرآن، استخدام كلمات/ مفاهيم، تعطي القداسة للتملك الخاص للأموال بعمومها، من هذه المفاهيم مفهوم الاستخلاف، والاستخلاف هو إحلال، أي إحلال شيء محلّ آخر،

ومنه جاء لقب خليفة، أي الشخص الذي يخلف آخر توفي أو اعتزل في إمارة المؤمنين[١]، وبالتالي يمارس كامل صلاحيات الأول، لهذا نجد في القرآن «عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون »(الأعراف ٧/ ١٢٩)، وأيضاً «ويستخلف ربي قوماً غيركم»، (هود ١١/ ٥٧)، ويؤكد «وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفهم في الأرض كما إستخلف الذين من قبلهم» (النور ٢٤/ ٥٥).

لكن القرآن يستخدم أيضاً كلمة/ مفهوم أكثر وضوحاً من الاستخلاف وهو التوريث. والتوريث نقل للملكية[٢]، ولاشك أن استخدام هذه الكلمة/ المفهوم له معنى هام، لأنها تشير إلى أن الله هو الذي أورث الأرض وما فيها للبشر، وهذا هو الأساس الذي يجعلنا نقول أن استخدام مفهوم «لله الملك» عنى إعطاء الطابع المقدس للتملك الخاص، وليس نزع التملك الخاص، حيث «إن الأرض لله يرثها عبادي الصالحون»(الأنبياء ٢١/ ١٠٥). كذلك «وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها التي باركنا فيها»(الاعراف٧/ ١٣٧)، ونريد أن نمّن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين» (القصص ٢٨/ ٥)، و«كم

(١) أنظر، القلقشندي " مآثر الإنافة في معالم الخلافة " المختارات من التراث العربي – ٣٥ ، وزارة الثقافة (دمشق) ١٩٨٥ . و أيضاً، عبد الرحمن بن خلدون " مقدّمة إبن خلدون " دار إحياء التراث العربي، بيروت/ لبنان ١٩٨٨ .

(٢) الشيخ مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي " القاموس المحيط " مؤسّسة النوري، دمشق ط١/ ١٩٨٧ .

تركوا من جنّات وعيون وزروع ومقام كريم. ونعمة كانوا فيها فاكهين، كذلك وأورثناها قوماً آخرين» (الدخان ٤٤/ ٢٦،٢٥، ٢٨،٢٧).

وقوله: «وأورثنا الأرض» (الزمر ٣٩/ ٧٩)، ثم «وأورثكم أرضهم وديارهم وأموالهم، وأرضاً لم تطئوها» (الأحزاب٣٣/ ٢٧).

إذن يكون الملك قد انتقل من الله، بعد استخلاف البشر في الأرض، إلى البشر أنفسهم، وهذه «الحادثة» هي التي تعطي التقديس للملكية ذاتها، عبر عملية الانتقال من الله إلى البشر لكن البشر «الصالحين» المؤمنين. وهذا يحلل عملية انتقال الثروة (المال) من قوم كان لهم المُلْك (السيطرة والسطوة) إلى قوم «آخرين» لكن بدلالة «الصلاحية الدينية»، أي بدلالة دعوة جديدة، وهي هنا الإسلام: لأن «الأرض يرثها عبادي الصالحون» (الأنبياء ٢١/ ١٠٥).

إن مفهوم «لله الملك» لا يعدو أن يكون إذن زائدة. من حيث الحق القانوني في التملك ولهذا أسميناه إطاراً أيديولوجياً يهدف حسب ما نعتقد إلى تكريس حق التملك الخاص لا إلغاءه، مادام الله يمتلك الإنسان والأرض والمال وكلّ شيء، وهذا هو المنطق الذي حكم الفقهاء في تعاملهم مع هذا المفهوم. وهو ما نلاحظه في تفسيرهم لأية «إن غنمتم من شيء فإن لله خمسة وللرسول..». حيث اعتبروا وضع اسم الله في توزيع الخمس، لا يعدو أن يكون «مفتاح الكلام»، دون أن يكون ذَا معنى في توزيعه، لأن «لله كل شيء»، ليكون التوزيع بين البشر وحدهم، لأن لهم «ما في الأرض جميعاً».

الملكية الخاصة:

القرآن، إذن، يقرّ الملكية الخاصة ولا يستثنى منها سوى ما هو محرّم شرعاً (الخمر)، لكن ما هي الأشياء التي ترد فيه كممتلكات؟

رغم أنه يقرِّر أن للبشر «ما في الأرض جميعاً»، وما غنموا من شيء. مما يعني الإباحة، أي حق تملّك كل شيء يمكن أن يتملّك، لكن يمكن أن نشير إلى الأشياء الواردة نصاً، مع علمنا أن إباحة التملك لا تحدها سوى المحظورات الواردة في النص ذاته، لكن تحديدها يوضح لنا طبيعة النمط الاقتصادي السائد آنذاك، الذي فرض الإشارة إلى الأموال المتداولة في تلك المرحلة.

أولاً: الأرض ومنتوجها، ولقد ورد حق تملكها في صيغ عديدة، منها «وأورثكم أرضهم..» (الأحزاب ٣٣/ ٢٧)، ومنها «واضرب لهم مثلاً، رجلين جعلنا لأحدهما جنيتن»، «ودخل جنته وهو ظالم لنفسه» و«يجعل لكم جنات»، و«دخلت جنتك». والجنة حسب التفاسير هي البستان، وهي الأرض المزروعة، لهذا يحدِّد النصّ أنواع الزرع فيها، وهي النخل والأعناب، والزرع والزيتون والرمان «ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخل والأعناب ومن كل الثمرات..» (سورة النحل ١٦/ ١١). ولاشك أن ثمرها يتحوّل إلى مال، عن طريق المتاجرة، «وكان له ثمر فقال لصاحبه.. أنا أكثر منك مالاً» (١٨/ ٣٤).

ولاشك أن لهذه المسألة أهمية كبيرة لأن الأرض كانت أساس كل الحضارات القديمة منذ استقرار الإنسان باكتشافه الزراعة. وتأكيد هذه المسألة في القرآن يوضّح أنه يقدم نصاً مطابقاً لمجتمع زراعي،

ويطرح شكل الملكية فيه من خلال إقرار حق تملّك الأرض وزراعتها والاتجار بثمرها، حتى أنه يقرِّر حق تملك الأنهار، حيث «يجعل لكم أنهاراً» (نوح ٧١/ ١٢)، و«أمدك بـ... وجنات وعيون» (الشعراء ٢٦/ ١٣٤، ١٣٣).

ثانياً: الأنعام والخيل، ولقد ورد ذكرها في أكثر من آية، منها «إنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً فهم لها مالكون» (يس ٢٦/ ٧١)، وكذلك «زين للناس... الخيل المسوّمة والأنعام» (آل عمران ٣/ ١٤)، و«أمدكم بأنعام..». ولقد كانت للخيل والأنعام (الإبل)، والشياه... الخ أهمية خاصة في الزراعة والمعاش والتجارة، في مرحلة كان لازال للحيوانات دوراً مهماً عموماً، وفي الجزيرة العربية خصوصاً، لأنها كانت تعيش مرحلة الرعي، أكثر من اعتمادها على الزراعة (فيما عدا بعض مناطقها، ومنها الطائف واليمن).

ثالثاً: الأموال/ النقد، ولاشك أن الكثير من الآيات التي تقرِّر حق تملك الأموال تشمل الأموال/ النقد الذي كان في ذاك العصر هو الذهب والفضة، فقد «زين للناس... القناطير المقنطرة من الذهب والفضة...» (آل عمران ٣/ ١٤).

رابعاً: العبيد، ولقد أشرنا سابقاً إلى الآيات التي تقرِّر حق تملّك العبيد «ما ملكت إيمانكم»، وكذلك، «ولأمة مؤمنة خير من مشركة.. ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم» (سورة البقرة ٢/ ٢٢١). و«يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتل الحر بالحرّ، والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى» (البقرة ٢/ ١٧٨). وهذا يوضح أن العبودية

كانت لازالت قائمة. لكنها مع الإسلام كانت في صيرورة تراجع لأن القرآن حثّ على العتق.

البنية الاجتماعية:

إن تحديد شكل الملكية يسهم في تحديد البنية الاجتماعية لاشك في ذلك، لكن لابدّ من أن نشير هنا إلى الحاجة إلى دراسة البنية الاجتماعية في مستويين: مستوى التقسيم الاجتماعي، ومستوى التقسيم الطبقي، لأن الدعوة إلى دين جديد واستخلاف قوم بدل قوم، كان يوجد في المجتمع شكلين للتمييز بين البشر، غالب/ مغلوب وغني/ فقير. وربما تداخلاً في بعض الحدود، لكنهما ظلاّ قائمين، وهما واضحان في القرآن، لهذا سوف نتناول كل من المستويين على حدة، ولاشك أن تحليلنا لهما سوف يوضّح الحدود التي يتداخلان فيها.

أ - التقسيم الاجتماعي:

هنا نلاحظ ثلاث مستويات للبشر، المسلمون وأهل الذمة، والعبيد. المسلمون هم المسيطرون وأهل الذمة هم أحرار لكن من الدرجة الثانية، والعبيد وهم قاع المجتمع. ولاشك أن التمايز واضح، والفروق واضحة.

المسلمون:

وهم الفئة التي وُعِدت بالمُلْك والسيطرة، فقد «وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم»(النور٢٤/ ٥٥)، و«عسى ربكم أن

يهلك عدّوكم ويستخلفكم في الأرض» (الأعراف ٧/ ١٢٩). لهذا فهم الذين سيرثون الأرض «وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها التي باركنا فيها» (الأعراف ٧/ ١٣٧). و«أورثكم أرضهم وديارهم وأموالهم وأرضاً لم تطئوها»(الأحزاب ٣٣/ ٢٧). إنهم إذن، القوم المستخلَفين في الأرض، أصحاب السيطرة والمُلْك.

لهذا يعود القرآن لتأكيد قول موسى: «يا قوم لكم الملك اليوم ظاهرين في الأرض» (عافر ٤٠/ ٢٩)، لأن المسلمون «خير أمةٍ أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيراً لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون» (آل عمران ٣/ ١١٠).

أهل الذمة:

وهم أهل الكتاب (النصارى واليهود وكذلك الصابئة). وواضح من الآية السابقة لتوصيف المعطى لهم «منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون»، والدعوة الموجهة لهم «لو آمن أهل الكتاب لكان خيراً لهم» ()، لهذا يحدِّد القرآن الأساس الذي تقوم العلاقة معهم عليه، فيقول: «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله.. ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون «(التوبة ٩/ ٢٩)، أي أن يعطوا الجزية وهم أذلاء منقادون لحكم الإسلام[1]. وكان هذا كافياً لجعلهم فئة

(١)" مختار الصحاح " سبق ذكره (ص ٣٠٩). و أيضاً ، المحلي و السيوطي " تفسير الجلالين " دار الإخاء/ دمشق ط١، ١٩٩٢ (ص ١٩١).

أخرى أدنى مرتبة من المسلمين، يدفعون الجزية، بينما يقدّم المسلم الزكاة (الصدقة)، وليكونوا هم المحكومون والمسلم هو الحاكم.

لكن هذا الحكم الذي يقرِّر السياسة تجاه أهل الذمة ويجعلهم من المرتبة الأدنى، لا ينفي التعامل معهم كأهل كتاب يؤمنون بالله، حيث «إن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل إليكم وما أنزل إليهم خاشعين لله لا يشترون بآيات الله ثمناً قليلاً أولئك لهم أجرهم عند ربهم، إن الله سريع الحساب» (آل عمران ٣/ ١٩٩)، لأن القرآن يقرِّر أن «لا إكراه في الدين» (البقرة ٢/ ٢٥٦). وإسلام الذمّي هو وسيلة انتقاله من هذه المرتبة إلى المرتبة الأعلى ليصبح له ما لهم وعليه ما عليهم.

العبيد:

وهم قاع المجتمع، ليسوا أحراراً بل مملوكون يعاملون كأي مال (الأرض، الأنعام...). ولقد أشرنا إلى الآيات التي تحدد وضعهم هذا في فقرة سابقة «ما ملكت أيمانكم»، «عبداً مملوكاً»، ويبدو التمييز بينهم وبين الأحرار في آية القصاص «يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتل الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى «(البقرة ٢/ ١٧٨). وكذلك «ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقاً حسناً فهو ينفق منه سراً وجهراً هل يستوون؟» (النحل ١٦/ ٧٥)، فالعبد لا يقدر على شيء لعدم ملكه، أم الحر فهو يتصرف في رزقه كيف يشاء فهل يتساوى العبيد العجزة والحر المتصرف؟[1]

لكن القرآن يرفع العبد مرتبة في المعاملة. الزواج من المشرك،

(١) المحلي و السيوطي " تفسير الجلالين " سبق ذكره (ص ٢٧٥).

«ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنّ ولأمة مؤمنة خيرٌ من مشركة ولو أعجبتكم ولا تُنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم أولئك يدعون إلى النار والله يدعوا إلى الجنة» (البقرة ٢/ ٢٢١)، ولكن وضع المشركين تحدَّد في أحد خيارين: العرب وليس أمامهم سوى الإسلام أو القتل، غير العرب وقد عوملوا كأهل الذمة (مجوس هجر) لكن مع منع الزواج منهم بدلالة الآية السابقة.

وهذا يوضح أن إسلام العبد لا يفرض إعتاقه بل إن الإعتاق يستلزم طرق أخرى، لأن العبد مال والمال ملك صاحبه، وهو وحده من يحق له التصرف فيه.

ولقد حدد القرآن صيغ ممكنة لإعتاق العبيد، وإن كانت غير ملزمة في الغالب، لكنها تؤشر إلى الميل نحو إنهاء العبودية. ونقول ميلاً لأن القرآن كما أوضحنا يقرّ امتلاك العبيد، وإن كان يدعو إلى معاملتهم معاملة حسنة حيث يقول: «وبالولدين إحسانا وبذي القربى واليتامى... وما ملكت أيمانكم إن الله لا يحبّ من كان مختالاً فخورا»(النساء ٤،٣٦).

وصيغ الإعتاق هي:

١) الأسرى قبل استرقاهم:

كان أوّل تحديد للتعامل مع الأسرى هو القتل. «ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض» (الانفال ٨/ ٦٧). ثم وضعت خيارات أخرى، «فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا اثخنتموهم فشدوا الوثاق فإما مِناً بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها..» (محمد ٤٧/ ٤). أي إذا لقيتم الذين كفروا فاقتلوهم حتى

إذا أكثرتم القتل منهم، فأسروهم، فإما تمنّون عليهم بإطلاقهم من غير شيء، وإما تفادوهم بمال أو أسرى مسلمين، حتى تضع الحرب أوزارها بأن يسلم الكفار أو يدخلوا في العهد[1].

٢) المكاتبة:

وتعني الاتفاق بين العبد ومالكه على أن يدفع العبد مالاً لمالكه لكي يعتقه «والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً وآتوهم من مال الله الذي آتاكم»(النور ٢٤/ ٣٣).

٣) مال الصدقات:

حيث تنصّ الآية «إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها، والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله» (التوبة ٩/ ٦١). ولاشك أن هذه الآية مكمّلة في مسألة الرقاب للآية سابقة الذكر (النور ٢٤/ ٣٣) التي تحض على إعطاء العبد من مال الله يستعين به في أداء التزامه مع مكاتبه، لكنها يمكن أن تكون أوسع من ذلك، عن طريق شراء الدولة للعبيد وإعتاقهم، لأنها عامة تجعل جزءاً من أموال الصدقات في فك الرقاب.

٤) إعتاق العبد تطوّعاً، كجزء من التقرّب إلى الله.

حيث تقول الآية «ليس البرّ أن توّلوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين، وأتى المال على حُبه، ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن

(١)المصدر نفسه، (ص ٥٠٧).

السبيل والسائلين وفي الرقاب، وأقام الصلاة وأتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا»(البقرة ٢/ ١٧٧). وكذلك «وهديناه الجزية، فلا اقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة، فكّ رقبة، أو إطعام ذي مسغبة، يتيماً ذا مقربة، أو مسكيناً ذا متربة «(البلد ٩/ ١٠- ١٦).

٥) كتكفير عن قتل المؤمن خطأ

وما كان المؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ، ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة، ودية مسلّمة إلى أهله، إلا أن يصدّقوا، فإذا كان من قومٍ عدو لكم وهو مؤمن، فتحرير رقبة مؤمنة، وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فديّة مسلّمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة» (النساء ٤/ ٩٢). وهنا يشترط تحرير رقبة مؤمنة.

٦) الكفارة عن عقد الإيمان قصداً.

«لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام، ذلك كفارة إيمانكم إذا حلفتم»(المائدة ٥/ ٨٩)، وهنا يجعل تحرير الرقبة احتمالاً دون إلزام كما في الآية السابقة (النساء ٤/ ٩٢).

والكفارة عن الحلفان على الزوجة

«والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا»(المجادلة ٥٨/ ٣).

وهذا التقسيم إجتماعي لأنه يتعلق بمرتبة الفرد في المجتمع، وإن كان ليس تقسيماً باتّاً، لأن إسلام الذمّي ينقله إلى مرتبة المسلم، وتحرير العبد

بالطرق سالفة الذكر يجعله إما في مرتبة المسلم إن أسلم، أو في مرتبة الذمي إن كان ذمياً.

ب ـ التقسيم الطبقي:

ولاشك أن للتقسيم الاجتماعي سالف الذكر دور في التقسيم الطبقي لكنه ليس الدور الأساسي، لهذا سوف تحدد التقسيم الطبقي انطلاقاً من مسألة امتلاك الثروة. ولهذا سوف يكون تقسيمنا عاماً، لأن التقسيم الدقيق للطبقات يفترض دراسة موقع الأفراد في الحياة الواقعية. لكن النص القانوني لا يساعد على ذلك كثيراً، لأنه لا يقدم سوى مؤشرات، لكنها في كل الأحوال مبادىء لصيغة البنية الواقعية. وفي إطار دراستنا لهذا المؤشرات اعتماداً على القرآن سوف نستفيد من التقسيم الاجتماعي سابق الذكر، لأن الاسلمة كانت تساعد على تمركز الثروة، بينما كان استمرار الأفراد متمسكين بدينهم السابق (النصارى، اليهود، الصابئة) يضع العراقيل أمام استفادتهم من الثروة سواء لأنهم لم يُشرَكوا في الغنائم، أو لأن الضريبة التي وضعت عليهم كانت أشد مما وضع على المسلم، وهو ما سوف نلاحظه حينما ندرس مسائل الغنائم والفيء والخراج والجزية.

المسلمون:

في القسم الأول أكدنا أن القرآن يقرّ الملكية الخاصة، ولا شك أن إقرار الملكية الخاصة يقود إلى إقرار الانقسام الطبقي، لهذا نجد أن القرآن يُشرِّع ذلك كما شرع الملكية الخاصة. إن الآيات التي تتناول الغنى والفقر وتعترف بانقسام البشر إلى أغنياء وفقراء كثيرة، سوف

نعتمد منها ما نجد أنه يوضّح ذلك. فالبشر درجات بمشيئة إلهية، «وهو الذي جعلكم خلائف في الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم في ما آتاكم» (الأنعام ٦/ ١٦٥). وحسب التفسير فأن الله رفع بعضكم فوق بعض بالمال والجاه وغير ذلك ليختبركم فيما آتاكم[1]. وهذا ما توضّحه آية أخرى «والله فضّل بعضكم على بعض في الرزق، فما الذين فُضِّلوا برادّي رزقهم على ما ملكت إيمانهم» (النحل ١٦/ ٧١). وهذه الفكرة يتكرر تأكيدها «انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض..» (الاسراء ١٧/ ٢١)، ويوضّحها أكثر فيقول «أهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات يتخذ بعضهم بعضاً سخرياً» (الزخرف ٤٣/ ٣٢)، أي ليسخّر بعضهم بعضاً في العمل المأجور[2].

إذن، في القرآن إقرار بامتلاك الأموال (الأرض والنقد) مما يوجد الأغنياء، ولكن أيضاً الفقراء، لهذا تقول الآية: «ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم»(الحشر ٥٩/ ٧)، وما أفاء الله هنا هو «فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب»(الحشر ٥٦/ ٦) أي أن الفيء هو ما حصل عليه المسلمون دون قتال.

ولأن المجتمع ينقسم إلى أغنياء وفقراء، فقد فرضت الزكاة (الصدقة) على الأموال. «خذ من أموالهم صدقة تطهّرهم وتزكيهم بها»

---

(١) المصدر نفسه، (ص ١٥٠).

(٢) المصدر نفسه، (ص ٤٩١).

(التوبة ٩/ ١٠٣)، أما مصارفها فهي «إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها.. فريضة من الله»(التوبة ٩/ ٥٩).

والقرآن كما أوضحنا سابقاً، يشير إلى امتلاك الأرض والأموال (الذهب والفضة) وإلى النشاط التجاري، وبالتالي فالأغنياء يمتلكون هذه الأموال. مما يفترض نشوء الإقطاع (ملاّك الأرض) والتجار الأغنياء. أما الفقراء، فليس سوى إشارة إلى السّخرة (العمل). وهذا باب واسع يشمل الفلاحينا والحرفيين.. وتحديد كل ذلك يفترض دراسة البنية الاقتصادية الاجتماعية المتشكّلة، لكن القرآن يقرّ المبدأ، أي حق امتلاك الأرض والمال وبالتالي نشوء الفقراء. وإن كان يدعو الأغنياء إلى مساعدة الفقراء «وآتي المال على فيه، ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب» (البقرة ٢/ ١٧٧).

لكن، لابدّ من أن نوضّح هنا، أن القرآن يحوي نقداً للترف وتحذير منه، ويقدّم الموعظة في ما يؤول إليه، ألا وهو الدمار، «وكم أهلكنا من قرية تطيرت معيشتها» (القصص ٢٨/ ٥٨). وكذلك «وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا»(الإسراء ١٧/ ١٦). وبالتالي هناك تمييز ما بين الغنى المشرّع به، والترف الذي يفضي إلى الدمار. والترف هو تغليب التبذير على العمل المنتج، حيث يدعوا القرآن إلى الكسب والعمل. وينتقد التبذير. والنقد في القرآن يتناول الترف والإسراف وليس الغنى..» والذين يكتنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله..» (٩/ ٣٤)

أهل الذمة:

الإشارة العملية الوحيدة في القرآن أتت في الآية حول وضع الجزية عليهم وبالتالي اعتبارهم معاهدين، دون أية إشارة إلى مصادرة أموالهم، بل أن الجزية هي الضريبة على أموالهم وأنفسهم. وإذا كانت تجعل منهم أحراراً من الدرجة الثانية في التقسيم الاجتماعي، فإنها في التقسيم الطبقي لا تحدّد لهم وضعاً طبقياً أدنى، لأنها ضريبة وإن كانت ضريبة تفوق ما يفرض على المسلم من ضرائب، ولأن النظام الإسلامي هو الذي سيسود كما يدعو القرآن (وكما حدث فيما بعد) فإن ما ينطبق على المسلمين حول التقسيم الطبقي ينطبق على أهل الذمة، حيث الغنى محلّل، وبالتالي فإن الفقر ناتج لا محالة.

ولقد خضع أهل الذمة للتقسيم ذاته في إطار علاقاتهم السابقة للإسلام (في الإمبراطورية البيزنطية والإمبراطورية الساسانية، وفي اليمن والحجاز)، فأقرهم الإسلام على ما هم عليه حينما فرض الجزية عليهم. ولهذا حدّد عمر بن الخطاب الجزية في ثلاث مراتب: ثمانية وأربعين درهماً على الموسر، وأربعة وعشرين درهماً على الوسط واثني عشر درهما على الفقير[1].

العبيد:

ولقد حدَّدنا سابقاً وضعهم فهم مملوكون ليس من حقهم التصرف في شيء، بل إن سيّدهم هو من يتصرف بهم، حيث يحدِّد لهم العمل الواجب عليهم، أو يبيعهم. وليس في القرآن أية إشارات إلى الدور

(١)أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم " كتاب الخراج " دار المعرفة للطباعة و النشر ، بيروت/ لبنان، ط١/ ١٩٧٩ (ص ٣٨).

الاقتصادي الذي كان موكل إليهم، لكن بالاستناد إلى الآيات السابقة حول قتل الأسرى (الذين يتحوّلون إلى عبيد)، يمكن لنا أن نستنتج أن العمل الخدمي هو ما كانوا يقومون به، لأن قتل الأسرى كان يستتبعه استرقاق الأطفال والنساء، وليس من عمل لهؤلاء سوى كجوارٍ وخدم.

الغنائم والضرائب:

كان الإسلام دعوة للفتح، كما كان دعوة لتأسيس دولة جديدة، لهذا كان من الضروري تحديد الصيغة التي يجري وفقها توزيع الغنائم، مادام المسلمون سيخلفون «قوماً آخرين» وسيرثون «أرضهم وديارهم وأموالهم»، كما كان من الضروري تحديد الصيغة التي تجعل من الممكن تمويل دولة ناشئة،و تسعى إلى الفتح.

توزيع الغنائم:

استخدم القرآن في هذا المجال كلمتان: (الغنيمة) ما غنمتم، و(الفيء) ما أفاء الله. وكان لكل منهما حكم خاص، رغم أنهما تعنيان: ما أصبح بيد المسلمين (ما غنم المسلمون، وما أعاد الله للمسلمين). والفارق في الحكم نابع من الطريقة التي جعلت هذه الأموال بيد المسلمين. فالغنيمة تتعلق هو ما حازه المسلمون بالحرب، بينما الفيء فما حازه المسلمون دون حرب نتيجة هرب أصحابه، وبالتالي فهو لا يشمل الأموال التي صالح عليها أهلها وفق الآية المتعلقة بالجزية، حيث يقبل أهل الكتاب الجزية مقابل احتفاظهم بأنفسهم وأموالهم.

وتقسم غنائم الحرب وفق الآية «واعلموا إنما غنمتم من شيء

فإن لله خمسة وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل...»(الأنفال ٨/ ٤١)، وهنا يتوضّح أن الغنيمة تشمل كل شيء، الأرض والذهب والفضة والسلاح واللباس والأسرى، لأنها تؤكد «إنما غنمتم من شيء»، فلا تستثني شيئاً. ثم أنها تحدد طرق توزيع الخمس (للرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل)، وهو ما سُمّي خمس الخمس، لأنه يقسم إلى خمسة أبواب (ولقد أشرنا سابقاً معنى وورد كلمة الله هنا، حسب تفسير الفقهاء).أما أربعة أخماس الغنيمة، وهو ما لا تشير إليه الآية ولم ترد أية إشارة له في الآيات الأخرى، فقد اعتبر من حق الغانمين[1]، لأن الآية تؤكد هذا الحق بالإقرار بأن ما غُنم هو غنيمتهم، وتقتطع منه الخمس فقط، وكان يوزع سهمان للفرس وسهم للفارس، وكان هذا الطريق وسيلة تملّك الأموال من قبل المقاتلين.

أما مال الفيء، وهو «ما أفاء الله على رسوله، منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب» (الحشر ٥٩/ ٦). فإنه يقسم وفق الآية «ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل» (الحشر ٥٩/ ٧)، وهي الأبواب ذاتها التي يوزع فيها خمس الغنائم، ومن الواضح أن الهدف من هذا التوزيع (اقتطاع الخمس من الغنائم وكل أموال الفيء) هو عدم حرمان الفقراء، وبالتالي تركيز الأموال بيد الأغنياء، لهذا تكمل الآية السابقة «كي لا تكون دولة بين الأغنياء منكم». لكن هذا التوزيع هو وسيلة تملّك الأموال للرسول

(١)"تفسير الجلالين" مسبق ذكره (ص ١٨٢).

وذوي القربى، وإعالة اليتامى والمساكين وابن السبيل. لهذا اعتبرت (فدك) خالصة لرسول الله[1]، وبالتالي كانت وسيلة لتملّك آخرين غير الفاتحين، لأن أمر تحديدها راجع للرسول «وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله...» (الحشر ٥٩/ ٧).

لهذا يتوضح أن ما سيطر عليه المسلمون سواء بالحرب أو دون حرب بأن يصبح لا مالك له (وهذه حالة خاصة بهرب المالكين إلى ديار الحرب)، يملّك للفاتحين ولآخرين حددتهم الآيتان السابقتان، وفق ما يراه الرسول، ثم انيطت بالخليفة كوريث للرسول في الحكم، وبالتالي في الشؤون الدنيوية، شؤون الحكم والمجتمع، وبالاستناد إلى الآية «وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر»(النساء ٤/ ٥٩)، وبالاستناد إلى القياس، حيث إعْتُبِر كل عمل قام به الرسول بصفته حاكماً دنيوياً عمل يقوم به خليفته.

وكانت الغنائم وسيلة التملّك الأساسية (تملك الأرض، والديار والأنعام والنقود) في مراحل الفتح، وبالتالي تنتهي بانتهاء الفتح. لتستمر الوسائل المتعارف عليها، التجارة التي حللها الإسلام كما أوضحنا، ونظام الوراثة الذي أقره الإسلام(النساء ٤/ ٧ـ١٢ و١٧٦).

الضرائب:

ولقد وضعت على المسلمين وأهل الذمة ولم توضع على العبيد،

---

(١)إبن هشام، أبو محمد عبد الملك " السيرة النبوية " المكتبة العصرية، صيدا – بيروت/ لبنان ط ١٩٩٢ (ص ٣٢٧).

لأن الضرائب توضع على المالك والعبد مملوك. ولاشك أن فارقاً طال الضرائب على كل من المسلمين وأهل الذمة، فالمسلم يقدّم زكاة أو صدقة، بينما يدفع الذمي الجزية. واختلاف المعنى بين الزكاة والجزية يدلّ على اختلاف المرتبة. لهذا وضعت الجزية على أفراد أهل الذمة، أما المسلمون فإن الزكاة على أموالهم فقط، لكنه يدل أيضاً على اختلاف مقدار الضريبة بين الفئتين، طبعاً القرآن لا يحدِّد تفصيلياً كل ذلك، لكنه ميّز في المعنى فقط، وهذا ما سوف نشير إليه لاحقاً.

الزكاة: وهي الصدقة، ولقد أشير إليها في العديد من الآيات، بكونها فرضاً،» وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة» (البقرة ٢/ ٤٣/ ٨٣ و١١٠ و٢٧٧، النساء ٤/ ٧٧، التوبة ٩/ ٥ و١١، الحج ٢٢/ ٤١ و٧٨، النور ٢٤/ ٥٦ المجادلة ٥٨/ ١٣، المزمل ٧٣/ ٢٠)، وعدد آخر من الآيات. وكذلك «خذ من أموالهم صدقة تطهّرهم وتزكيهم بها» (التوبة ٩/ ١٠٣). وكذلك «وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات والنخل والزرع مختلفاً أكله والزيتون والرمان متشابهاً وغير متشابه، كلوا من ثمره إذا أثمر وآتو حقه يوم حصاده» (الأنعام ٦/ ١٤١) وأيضاً «وفي أموالهم حق للسائل والمحروم» (الذاريات ٥١/ ١٩).

لكن القرآن لا يحدد نسبة الصدقة (الزكاة)، التي حددها الرسول، فوضع على الأرض العشر. ومن كل أربعين شاةٍ شاةً[1] ثم وضعت

---

(١) المصدر نفسه (ص ٢٠٢).

بالقياس نسبة ٥ , ٢ على الأموال النقدية[١].

الجزية: ولقد وردت مرة واحدة في الآية المشار إليها سابقاً «حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون» ولم يحدد القرآن نسبتها أيضاً. لكن الرسول وضع على كل ذمي ديناراً، ثم زادها عمر بن الخطاب إلى أربعة دنانير (٤٨ درهم) وديناران (٢٤ درهم) ودينار (١٢ درهم). كما أضاف إليها الضرية على الأرض (الخراج). وإذا كانت كتب الصلح التي عقدها الفاتحون مع أهل الذمة قد حدّدت مبلغاً إجمالياً[٢]. فقد حدّد لها عمر مبلغاً معيّناً على كل جريب (مقياس مساحة) من الأرض، في أرض السواد (العراق) فقط[٣].

وربما كان مصدر كلمة الخراج هو القرآن نفسه، اعتماداً على الآية «قالوا يا ذي القرنين إن ياجوج وماجوج مفسدون في الأرض فهل نجعل لك خرجاً على أن تجعل بيننا وبينهم سداً «(سورة الكهف ١٨/ ٩٤)، حيث يدفع الأفراد للملك (السلطة) مبلغ من المال لحمايتهم. كما ورد بصيغة الخراج في آية أخرى وهي «أم تسألهم خرجاً فخراج ربك خير وهو خير الرازقين» (سورة المؤمنون ٢٣/ ٧٢). وبالتالي فهي تعني الأجرة، أي

---

(١)الإمام أبي القاسم هبة الله إبن سلام أبي النصر " أسباب النزول، و بهامشه الناسخ و المنسوخ " تصنيف الإمام أبي الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، دار المعرفة، بيروت / لبنان (د.ت)، هامش ص ٨٢- ٨٣.

(٢)حول ذلك يمكن العودة إلى نصوص إتفاقات الصلح مع كل المناطق التي جرت مصالحتها في، الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير " تاريخ الطبري ن تاريخ الأمم و الملوك " دار التراث، بيروت/ لبنان.

(٣)أبو يوسف " كتاب الخراج " سبق ذكره، حيث يسرد حول مشكلة أرض السواد في العديد من فصوله.

كما يمكن أن يستنتج أجرة الحماية التي توفرها الدولة. وهي التي غدت تسمى ضريبة.

ولقد حدّد القرآن مجال صرف الصدقة وهي «إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم، وفي الرقاب والغارقين في سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله»(التوبة ٩ / ٥٩).

وهذا التوزيع يختلف عن توزيع الخمس والفيء، إلا المساكين وابن السبيل حيث يحصلون من الخمس والفيء والصدقات. أما الفئات الأخرى التي يحق لها الصدقات فهي الفقراء والموظفين الخاصين بجمعها والمؤلفة قلوبهم وفي تحرير العبيد، وللمدينين، وفي الجهاد في سبيل الله.

أما مجال صرف الجزية فلم يحدّد. لكن عمر بن الخطاب حين رفض توزيع أرض السواد، احتج بأية «ما أفاء الله...». فسميت الجزية (وبضمانها الخراج) الفيء، وبالتالي أصابتها أحكام الآية «ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل»، (الحشر ٥٩/ ٧). ما يمكننا قوله هنا، إن القرآن قد حدّد مبادئ عامة للضرائب (الزكاة / الصدقة على المسلم. والجزية على الذمي)، ولم يحدِّد مقدار كل منهما. كما أنه حدد مجال صرف الصدقة فقط، دون أن يحدد مجال صرف الجزية. ولقد خضع كل ذلك لاجتهادات لاحقة، لكن بعضها (مقدار الصدقة، الجزية على الذمّي) حدّده الرسول نفسه، وإن جرى الالتزام بمقدار الصدقة والقياس عليها في الأموال التي لم يحدّد الرسول مقدار زكاتها، فقد غير عمر بن

الخطاب في مقدار الجزية، وأضاف الخراج، لكن مجالات صرف كل منها ظلّ محلّ خلاف.

خاتمة

هل نستطيع بعد ذلك أن نحدّد النظام الاقتصادي الاجتماعي الذي دعا إليه الإسلام؟

إنه نظام يقوم على أساس الملكية الخاصة، ولما كانت الأرض في ذلك العصر هي وسيلة الإنتاج الأساسية، فإن ملكية الأرض هي العنصر الأساسي في مجمل الملكية، وبالتالي فإن الأغنياء هم بالأساس ملاك الأرض، لكن وجود النقد وحرية التجارة كان يفضي إلى وجود تجار أغنياء يملكون (القناطير المقنطرة) من الذهب والفضة.

وهو يقرّ تملك العبيد، وهذه المسألة تحتاج إلى بحث لأنه كما لاحظنا سابقاً يقرّر قتل الأسرى من المقاتلين، وبالتالي فإن الأسر كان يشمل النساء والأطفال، وليس لهؤلاء موقع في قوى الإنتاج.

لهذا ولكي نحدد النظام الاقتصادي الاجتماعي الإسلامي لابد لنا من دراسته في إطار مسار التاريخ، أي ما أضافه إلى النظم السابقة له، لأن تلك النظم (الإمبراطورية الرومانية ثم البيزنطية، والإمبراطورية الساسانية) كانت تقرّ التملك الخاص، وكانت الأرض هي العنصر الأساسي في مجمل الملكية، كما أنها كانت تقر تملك العبيد، لكنها كانت تحوّل الشعوب المحتلة إلى عبيد، وهذا مالم يدعو إليه الإسلام، لأنه أقر مبدأ الصلح مع أهل الذمة، وهم الشعوب القاطنة في البلدان المفتوحة،

في الأرض العربية، وخارجها.

الفصل الثاني

الخلافة

النظام السياسي في الدولة العربية الإسلامية

الإقطاع هو النظام الاقتصادي الذي حكم الدولة العربية الإسلامية، حيث كانت ملكية الأرض ومنتوجها أساس الثروة، لكنها إتّسمت بسيادة النقد وبالتالي كان للتجارة دور مهم فيها، ولقد اعتمدت التجارة على منتوج الأرض لكن أيضاً على منتوجات الحرف المزدهرة (المنسوجات، الورق، أثاث البيوت...)، كما على العبيد. ولقد شكلت مركزية الدولة مترامية الأطراف سوقاً واسعة لنشوء تجارة متطورة، اعتمدت أيضاً على السوق الدولي، ليكون للتجار دور هام في المجتمع، خصوصاً وأنهم امتلكوا الأرض أيضاً، كما أن ملاّك الأرض عملوا في التجارة. ولأن الدولة كانت تعبّر عن سلطة تحالف الإقطاع/ التجار، فقد كانت وسيلة امتلاك وإثراء هذا التحالف من خلال أعطيات الدولة (الإقطاعات)، ونهب مداخيل الدولة (الخراج)، لتتشكل فئات على قدر كبير من الثراء. ويمكن أن نقول أن اندماجاً واضحاً بين هذه

الفئات التي شكلت طبقة الملاّك الكبار، والتجار الكبار، وبين السلطة ذاتها قد تحقّق، لان هذه الفئات كانت تتبوأ مراكز هامة في السلطة (الوزير الأول، الولاة، القضاة، الكتبة، جباة الخراج)، ولأن تبوأ مراكز في السلطة كان يسمح بتكوّن أصحاب الثروة، بالاستفادة من مداخيل الدولة والأملاك (الأراضي) التي تدخل بيت المال لسبب من الأسباب، أو نتيجة أن المركز كان يسمح بتسهيل النشاط التجاري لهؤلاء الأشخاص، منها مثلاً، غير الأراضي التي يوزعها الخليفة (الإقطاعات) والأموال التي يُنعم بها، الأموال التي كان يحصّلها جباة الخراج، بعد أن أصبحت جباية الخراج تضمّن تضميناً، حيث يدفع الجابي مبلغاً محدداً ليسترده أضعافاً مضاعفة، وهو ما أسمي بعد ذلك إقطاع الخراج. ورغم أن ملاّك الأرض طبقة واسعة، مختلفة الدرجات، وأن التجار طبقة واسعة أيضاً، ومختلفة الدرجات كذلك، فإن الفئة العليا من هذه وتلك كانت هي السلطة، لأنها كانت تشكّل الجهاز الإداري للدولة. وكانت سلطة الدولة تستخدم من أجل، ليس إثراء هؤلاء فقط، بل كذلك نهب الفئات الأخرى من ملاّك الأرض والتجار من خلال نظام المصادرة الذي كان يتبعه الخلفاء من أجل أضعاف خصومهم وتقوية أعوانهم.

هذا التكوين الاقتصادي الاجتماعي للسلطة تطابق معه شكل محدّد للسلطة ذاتها، أي للنظام السياسي الذي عبّر عن هذا التكوين ودافع عنه، وأعاد إنتاجه، قام على أساس اختزال السلطة كلها في الحاكم (الخليفة) دون وجود أية هيئة خاصة، واضحة المعالم، لأنه كان المعني في

تعيين المسؤولين (الوزير، قاضي القضاة، جابي الخراج، الكاتب، الولاة، صاحب الشرطة، قادة الجيوش) والذين كانوا محطّ محاسبته وحده، كما أنه كان المعني بصرف الأموال بالطريقة التي يراها، وفي المجالات التي يراها أيضاً. وكان هو محدِّد القوانين ومصدر المراسيم. وبالتالي كانت السلطة هي الخليفة، والخليفة هو السلطة، حيث لا وجود للهيئات الحاكمة أو للنظم التي تحكم عمل «مؤسسات» الدولة، رغم أن القرآن كان الدستور الذي يحكم عمل الدولة الإسلامية، في المجال السياسي كما في المجال الاقتصادي وكل المجالات الأخرى. والقرآن يشير إلى طبيعة السلطة، وإن بشكل عام، ونسجّل هنا أن لا وجود لأية إشارة إلى الهيئات ولا إلى طريقة اختيار الخليفة، ولا من يختاره، ولا كيف، لكنه يؤكد على ضرورة طاعة أولي الأمر.

ورغم أن القرآن يؤكد «والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة، وأمرهم شورى بينهم، ومما رزقناهم ينفقون..» (الشورى ٢٤/ ٣٨)، فإن معنى الشورى هنا كما ساد منذ البدء هو المشاورة والتشاور، ومصدرها أشار، حيث يقول القرآن «يا أخت هارون ما كان أبوكِ أمرأ سوء وما كانت أمك بغياً، فأشارت إليه قالوا كيف نكمل من كان في المهد صبياً» (مريم ١٩/ ٢٨/ ٢٩). ولهذا أيضاً يقول القرآن «فإن أرادا فصالاً عن تراض مهما وتشاور فلا جناح عليهما» (البقرة ٢/ ٢٣٣). ونحن نستخدم هنا المنطق الذي اعتمده التفسير والذي يقوم على أساس تفسير القرآن بالقرآن، وبالتالي لا يمكن لنا أن نعرف معنى الشورى إلا بردّها إلى مصدرها، كما هو وارد في القرآن. وهي هنا تعني

كما قلنا التشاور والمشاورة[١].

وهذا المعنى هو الذي قصده الرسول حيث قال «ما ندم من استشار، ولا خاب من استخار وقد أمر الله (تبارك) وتعالى نبيه عليه الصلاة والسلام بمشاورة من هو دونه في الرأي (والحزم)، فقال: وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله»[٢]، وقال: «لن يهلك أمرؤ بعد مشورة» وقال: «المستشار بالخيار إن شاء قال وإن شاء أمسك »، وأيضاً «المستشار مؤتمن»[٣].

ولهذا يكمل القرآن «فبما رحمة من الله لِنتَ ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك، فاعفُ عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين»(آل عمران ٣/ ١٥٩)، وهذا يوضّح أن المشاورة تعني استمزاج رأي الآخرين فقط، لأن النصّ يوضّح الحاجة إلى المشاورة في الأمر، لكنه يخاطب الفرد حينما يتطلب الأمر اتخاذ القرار، فإذا عزمت فتوكل على الله. مما يعني أن القرار من حق فرد محدّد، والنصّ يخاطب الرسول حيث يفرد له حق اتخاذ القرار لكن بعد التشاور.

لكن أيضاً مع ملاحظة: أن الدعوة إلى المشاورة غير محدّدة بشكل

---

(١)وهذا هو المعنى اللغوي للفظ الشورى كما يرد في " مختار الصحاح " سبق ذكره (ص).

(٢)أبي عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي " العقد الفريد " دار الأندلس للطباعة و النشر و التوزيع، ط١/ ١٩٨٨ (ص ٦٦).

(٣)الجاحظ، أبي عثمان عمرو بن بحر بن محبوب " البيان و التبيين " دار و مكتبة الهلال، بيروت / لبنان ١٩٨٨ (ص ١٦).

مَنْ هو المعني بالمشاورة، بل تركت على العموم: «وأمرهم شورى بينهم»، وهي هنا تخصّ عموم المسلمين، لكن دون تحديد الصيغة التي تتم فيها المشاورة، حيث لا يعقل أن يشاور ولي الأمر كل المسلمين. طبعاً ربما كان ذلك ممكناً في بداية الدعوة، في المدينة، لكن بعد ذلك غدت المشاورة غير ممكنة، ومادام القرآن لا يحدّد صيغة (هيئة أو شكل محدّد). فقد اعتمد تنفيذها على منطق ولي الأمر ذاته إن شاء وسعها وإن شاء ضيّقها. لكن في كل الأحوال - كان ولي الأمر هو صاحب القرار، سواء اتبع آراء مستشاريه أو إتبع رأيه. إنه الشكل المحدّد هنا، قائم على أساس وجود ولي للأمر، الذي سمّي الخليفة أوأمير المؤمنين، هو صاحب القرار بعد المشاورة، بعد ذلك يصبح وجوب الطاعة أمرٌ ملزمٌ (فريضة)، حيث يرد في القرآن «فاتقوا الله ما استطعتم واسمعوا وأطيعوا»(التغابن ٦٤/ ١٦).

وهذه الفكرة تتأكد في أكثر من آية «قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول فإن تولوا فإنما عليه ما حُمِلَ وعليكم ما حمّلتم وإن تطيعوه تهتدوا وما على الرسول إلا البلاغ المبين» (النور ٢٤/ ٥٤). والطاعة فريضة مثل الصلاة والزكاة، «وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الرسول لعلكم تُرحمون» (النور ٢٤/ ٥٦). حيث «ومن يطع الرسول فقد أطاع الله» (النساء ٤/ ٨)، ويتكرر ذلك في عدد من الآيات (المائدة ٥/ ٩٢، محمد ٤٧/ ٣٣، التغابن ٦٤/ ١٢)، لكن الطاعة تنتقل بعد الرسول إلى أولي الأمر، حيث يؤكد القرآن «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأول الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم

تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خيرٌ وأحسن تأويلاً» (النساء ٤/ ٥٩). وكذلك تردّ المنازعة بعد الرسول إلى أولي الأمر «وإذا جاءهم آمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به، ولو ردوّه إلى الرسول وإلى ألي الأمر منهم لعَلِمه الذين يستنبطون منهم ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلاً «(النساء ٤/ ٨٣). وهنا تتوضّح الدعوة إلى طاعة الرسول وأولي الأمر من بعده، ويؤكل إليه الفصل في الخلافات لأنه صاحب القرار والمرجع بعد الله والرسول، ولقد غدت فقرة «فردوه إلى الله والرسول» تعني بعد وفاة الرسول، القرآن والسنّة ولهذا تأسس منطق القياس. ولاشك أن أمر الطاعة مؤكد عليه في السنة أيضاً حيث نجد أحاديث كثيرة عن الرسول في هذا المعنى.

وهذا المعنى يرد في كتاب الأغاني، حيث يقول بشار بن برد «ولا تجعل الشورى على غضاضة، ولا تشهد الشورى أمراً غير كاتم»، «قال الأصمعي: فقلت لبشار: إني رأيت رجال الرأي يتعجبون من أبياتك في المشورة، فقال: أما علمت أن المشاور من إحدى الحسنيين: بين صواب يفوز بثمرته، أو خطأ يشارك في مكروهه»[1]. وترد في العقد الفريد بمعنى نصح (ص٦٧)، ولهذا يستخدم كلمة «مشاورة»[2]، «نشاوره»[3]، «لا تستشر»، «لا تشاور»[4]، ويقول: «إن بعض ملوك

(١)أبي الفرج الأصفهاني " كتاب الأغاني " دار الكتب العلمية، بيروت / لبنان ١٩٨٦، ج٣ (ص ٢١١-٢١٢).

(٢)"العقد الفريد " سبق ذكره ج١ (ص ٦٧).

(٣)المصدر نفسه (ص ٦٨).

(٤)المصدر نفسه (ص ٦٩).

العجم استشار وزيريه»[1].

إذن، الصيغة الواردة في القرآن وهو يتحدّث في الإطار العام، تقوم على أساس الحاكم/ الفرد. فهو يقول «إني جاعل في الأرض خليفة »(سورة). وإذا كانت قد فُسّرت هذه الآية بأن القرآن لم يتكلّم هنا عن «المُلك »بل عن آدم المستخلف في الأرض، وبالتالي عن إستخلاف البشر في الأرض، فقد كانت آية معتمدة في تكريس تعبير «خليفة »، وفي تحديد مهماته التي ذهب البعض إلى القول أنها مستمدّة من الله.

لكن هناك آية أخرى توضّح الحاجة إلى الدولة لمواجهة «المفسدين في الأرض »، لكن الدولة هي دولة الفرد، فهو يقول «قالوا يا ذا القرنين إن ياجوج وماجوج يفسدون في الأرض فهل نجعل لك خرْجاً على أن تجعل بيننا وبينهم سدّاً »(سورة). الحاجة إلى الحاكم/ الفرد بادية هنا، ولاشكّ في أن القرآن يشير إلى أن «أمرهم شورى بينهم »()، لكن ماذا يعني بكلمة شورى؟ ومَنْ هم هؤلاء الذين يشير إليهم؟ يبدو من النصّ القرآني ذاته أن الشورى تعني التشاور، أي معرفة رأي الآخر الذي هو هنا غير محدَّد تماماً، وإنْ كان يشار إلى المسلمين، أو إلى أهل الحلّ والعقد. لكن هذه الآية لا تحدِّد صيغة للحكم. فحتى لو إفترضنا أنها تعني طريقة إختيار الحاكم كما فُسّرت من قِبل بعض الإتجاهات الفقهية، وهذا ما أخذت به كل النظم الإسلامية (الأمويون والعباسيون)، حيث إتّبعت المشاورة في داخل الأسرة الحاكمة ذاتها، فهي لا تحدِّد صيغة لطريقة الحكم. فهي لا تلزم الحاكم سوى بالمشاورة،

---

(١)المصدر نفسه، ص ٧٠).

لكن إتخاذ القرار يكون من حقّ الحاكم ذاته.

و هذا يتوضّح حينما نعود إلى السؤال الآخر، الذي هو: مَنْ هم هؤلاء الذين يقول النصّ القرآني أن أمرهم شورى بينهم؟ أهم المسلمون؟ لكن ما هي الصيغة التي يجري التعبير بها عن رأي هؤلاء، في مرحلة غابت فيها الصيغ سوى الشكل العائلي الوراثي في الإمبراطوريات السابقة كلّها؟ في كلّ الأحوال، وإذا تجاوزنا مسألة إختيار الخليفة، أهو يقوم على أساس التعيين أو المشاورة، وكلاهما مورس في الإسلام الأوّل، فإن المسألة الهامة هنا هي كيف يدار الحكم؟ أي ما هي مهمة الحاكم؟ هنا يجري القياس بآية خصّت الرسول تقول «وشاورهم وإنْ عقلت فتوكّل »(). مما يعني بأن حقّ إتخاذ القرار محدَّد في فرد هو الحاكم، لكن بعد المشاورة، دون الحاجة إلى إلتزام رأي الأكثرية (غير المحدّدة).

ولقد غدت هذه الصيغة غطاءً لسلطة الخلفاء، ومبرراً لسطوتهم. ومن الواضح أن حاجة الطبقة المسيطرة إلى سلطة كهذه قد أفضت إلى تناسي دعوات القرآن إلى خفض الجناح للمؤمنين، وتلافي الغلظة والفظاظة، لأن الغلظة هي التي سادت، والفظاظة هي التي انتصرت، وكذلك تلاشت ميول عمر بن الخطاب الذي قال «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً» وكذلك نزعات عمر بن عبد العزيز إلى العدل، تلاشى كل ذلك أمام سطوة هذه الطبقة ونزوعها إلى النهب ومركزة الثروة، وانتصر الجبروت. ولاشك أن سلطة الفرد سوف تقود إلى ذلك.

لكن سنلمس بأن الخلافة تبلورت أيضاً في صيغة وراثية، حيث

أصبحت الخلافة وراثة لعائلة محدَّدة أُسقطت بالقوّة (الأمويون)، لتصبح من «حقّ «عائلة أخرى (العباسيون). وإذا كان للعائلة دور في الحكم، فقد كان الخليفة هو الحاكم الأوحد في الأخير، وكانت العائلة تشكّل له البديل عن «أهل الحلّ والعقد».

و إذا كان من الواضح أن الرسول، وهو في العمل السرّي في مكّة، كان قد شكّل مجموعة «قيادية»، هم ما أسمي العشرة المبشّرون بالجنّة. لكنه حينما إنتقل إلى المدينة إنطلق في الشكل الذي أعطاه للدعوة من شكل الدعوة العلني، هو مركز الدعوة، والذي يعيّن أمراء الحرب والمدن والصدقات، الذين كانوا يُختارون من المسلمين الأوائل كمساعدين. ولقد شكّل هيئة للأنصار مرتبتها أدنى من مرتبة العشرة المبشرون بالجنّة، وكان هو واسطة الإتصال. ثم أقام العلاقة مع القبائل من خلال تعيينه أمير لكلّ قبيلة، وحيث تختصّ كلّ قبيلة بتجنيد المقاتلة الخاصّة بها، وتخوض الحرب بشكل مستقلّ ضمن نسق عام.

في هذه المرحلة كان الإسلام قد أصبح دولة ولم يعُد دعوة، ولقد غدت المساجد هي واسطة الإتصال بالناس.

و إذا كان العشرة الأوائل هم الذين إختاروا الخلفاء منذ أبو بكر الصدّيق، ثم عمر وعثمان، فقد إنتهى دورهم بعدئذ، سواء لوفاة معظمهم، أو لعجز الآخرين بعد تفجّر الصراعات بعد مقتل عثمان. مما خلق فراغاً في مؤسّسة إختيار الخليفة. وأصبح مفهوم أهل الحلّ والعقد فضفاضاً لا حدود له، وملتبساً كذلك. حيث لم يشكّل الصحابة هيئة قادرة على فِعل شيء، وتشتّتوا في الأمصار بعيداً عن مركز الخلافة.

هذا الفراغ هو الذي فرض عودة الشكل القبلي العائلي في إختيار الخلفاء. حيث إختير الحسن بعد مقتل علي ثم الحسين، وهكذا. وكذلك فعل بنو أميّة، وأيضاً بنو العبّاس، ليصبح الشكل الوراثي هو ضمان إستمرارية السلطة. ودراسة هذا التحوّل أمر ضروريّ في سياق تحليل طبيعة النظام السياسي الإسلامي. حيث بدا في المراحل الأولى أن شكلاً جديداً يتبلور في إختيار الخليفة، يقوم على مبايعة شخص لصفاته بالتحديد، كما جرى مع أبو بكر وعمر وعثمان. ودون أن يكون له حق التوريث، بل أن الصحابة هم مَنْ يحقّ له الإختيار من بينهم. لكن الأمور سارت في طريق آخر، حيث عادت «التقاليد» القبلية تفرض ذاتها، وأصبحت الخلافة وراثة. فقد كان الوعي السائد لدى القبائل يقوم على أساس سيادة عائلة من القبيلة على القبيلة كلها، وسيادة زعيم العائلة على القبيلة زعيماً لها، لتكون الزعامة وراثية من بعده. وحين تبلورت مكّة كمدينة، تشكّلت زعامتها من زعماء القبائل التي شكّلتها، الذين شكّلوا هيئة بزعامة رئيس القبيلة الأكبر، وتوزّعت المناصب بين الرؤساء الآخرين. وكانت المناصب هذه وراثة.

و لما جاء الإسلام، ورغم أنه دعا إلى تأسيس «أمة» جديدة عمادها الدين وليس الرابط القبلي، فقد تجاوز مسألة شكل السلطة الجديدة، إلا بالتأكيد على زعيم أوحد، كان هو الرسول. لهذا حينما توفّي دون أن يحدِّد صيغةً لإنتقال السلطة من بعده، وترك الأمر «شورى» بين المسلمين، دون أن يحدِّد - كما لم يحدِّد القرآن ذاته - مَنْ المعني بهذه الشورى، وكيف تقود إلى إختيار زعيم جديد، بدا وكأن المسألة تتعلّق

بإنتقال وراثيّ للسلطة، على أساس أن الأقرب للزعيم منهم ومَنْ هو أهل لها، خصوصاً وأن الدعوة بعد الإنتقال إلى المدينة والسيطرة على الجزيرة العربية، إعتمدت الأسس القبلية في الجهاد، وفي العلاقات بين «وليّ الأمر»، الذي هو الرسول، وزعماء القبائل، حيث رُسمت العلاقة على هذا الأساس في حياة الرسول، وما أُضيف إليها هو منصب جابي الصدقات المعيَّن من قِبله أيضاً.

هذا الوعي القبلي «إخترق «بنية الدولة الجديدة منذ البدء، وأصبح هاجس كلّ المعنيين بالسلطة. ويمكن على ضوء ذلك أن نفهم ما يتردّد في كتب التاريخ حول موقف بني هاشم عموماً، وعليّ بن أبي طالب خصوصاً من خلافة أبي بكر، حيث إعتبروا أنهم أولى بالرسول من الآخرين، وبالتالي فهم أركان السلطة الجديدة التي يجب أن تُطاع، إعتماداً على أقوال للرسول تُعطي لعلي دوراً ما، مبهماً. حيث أشار الرسول إلى أن «من أنا وليه فعليّ وليه». وأيضاً غالباً ما يشار إلى الآيات التي تربط بين موسى وهارون، إنطلاقاً من أن علي بالنسبة للرسول كهارون بالنسبة لموسى.

و لعلّ لهذا الإبهام معنى ما، رغم أن الرسول لم يوصِ لعلي (وأشير إلى أن عمر هو الذي منعه من ذلك). ولكن الرسول لَم يوصِ لأحد، لكنه أيضاً لم يُحدِّد الصيغة التي يجب أن يقوم عليها إختيار الخليفَة، ليُترك الأمر مبهماً كذلك. ويمكن أن نفهم الإبهام هنا، من دعوة الرسول إلى تجاوز العصبية القبلية التي أكّد عليها في خطبة الوداع. ولكن أيضاً لمعرفته بميول العشرة المبشّرون بالجنّة (أبو بكر، عمر، طلحة، عثمان،

عبد الرحمن بن عوف، أبو عبيدة) غير المقرّة بمقدرة علي، ليس لعلمه وفقهه، بل ربما لحداثته وعدم حنكته. لهذا رفض تحديد خليفة من جهة، ولم يحدِّد الإطار المعني بإختيار خليفة (كما فعل عمر بعد ذلك حيث أشار إلى مَنْ بقي من العشرة المبشّرين بالجنّة). ويبدو أن تفكير كل من أبو بكر وعمر وأبو عبيدة، وربما طلحة والزبير، كان يعتمد على وجود «نخبة «معنيّة بهذا الأمر، هم العشرة المبشّرون بالجنّة. لهذا إقترح أبو بكر عمر أو أبو عبيدة، بينما إقترحا أبو بكر ونصّباه خليفة، إعتماداً على أن الخلافة في هذا «الحيّ من قريش «كما قال أبو بكر يوم السقيفة في مواجهة ميل الأنصار لتنصيب خليفة منهم. وهو هنا يشير إلى جانب قبليّ يقوم على أساس مركزية دور قريش بين العرب، حيث أنها مركز الثقل.

لكن وصية عمر أوضحت هذا الوعي، حينما طلب من بقيّة العشرة المبشّرين (وكانوا ستة) إختيار الخليفة بعده. وفي كلّ هذه الحالات كان علي يعتقد بأحقيّته بالخلافة لوراثته بيت رسول الله (آل البيت). وهذا الإعتقاد هو الذي جعله يقبل الخلافة بعد مقتل عثمان قبل حصوله على الإجماع، لشعوره بأن حقه قد عاد إليه، وأن الأمور عادت إلى طبيعتها.

لكن حين تفككت هذه «الهيئة «التي لم نلحظ أن الرسول قد أشار إليها، وربما كانت من فعل عمر إعتماداً على دور هؤلاء حول الرسول. حينما تفككت لم ينتصر سوى الخيار القبلي، خيار الوراثة في السلطة (رغم أن الإنتقال من العهد الراشدي إلى العهد الأموي قد تمّ بالقوّة، وكذلك الإنتقال من العهد الأموي إلى العهد العباسي). التي أقرّها

الناس للحسن بعد مقتل علي، وأقرّها معاوية لإبنه بإختياره ولياً للعهد. لتصبح العائلة هي الهيئة التي تختار الخليفة، أو أن الخليفة ذاته يقوم بتعيين خلفه كوليٍ للعهد. ولم يكن دور أهل الحلّ والعقد سوى المبايعة أو الإنزواء.

وهذا ما جرى تنظيره في كتب الفقه السياسي، وفي الأدب السياسي عموماً، لتتشكل نظرية في السلطة تقوم على أساسي سلطة الفرد، غير المشارَك من أحد، وغير المحاسَب والمتصرِّف في كل شيء. يقول ابن خلدون «الملك منصب طبيعي للإنسان لأنّا قد بيّنا أن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوْتهم وضرورياتهم، وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات ومدّ كل واحد منهم يده إلى حاجته... فيقع التنازع المفضي إلى المقاتلة... فاستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض. واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم، وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم ولابد في ذلك من العصبية... وهذا الملك كما تراه منصب شريف تتوجه نحو المطالبات ويحتاج إلى المدافعات ولا يتم شيء من ذلك إلا بالعصبيات، كما مرّ، والعصبيات متفاوتة، وكل عصبية فيها تحكمّ وتغلّب على من يليها من قومها وعشيرتها، وليس المُلك لكل عصبية وإنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ويجبي الأموال ويبعث البعوث ويحمي الثغور ولا تكون فوق يده يد قاهرة، وهذا معنى المُلْك وحقيقته في المشهور...»[1] ويضيف ابن

---

(١) "مقدمة إبن خلدون" سبق ذكره (١٨٧-١٨٨).

خلدون «فحقيقة السلطان أنه المالك للرعية القائم في أمورهم عليهم، فالسلطان من له رعية، والرعية من لها سلطان والصفة التي له من حيث إضافته إليهم هي التي تسمى الملكة وهي كونه يملكهم، فإن كانت هذه الملكة وتوابعها من الجودة بمكانة حصل المقصود من السلطان على أتمّ الوجوه، فإنها أن كانت جميلة صالحة كان ذلك مصلحة لهم، وإن كانت سيئة متعسفة كان ذلك ضرراً عليهم...»[1]. ويؤكد «إن حقيقة الخلافة نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا فصاحب الشرع متصرّف في الأمرين»[2].

ولهذا يفصّل الماوردي مهمات الخليفة[3]، بالتالي:

١. حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة ودحض البدع.
٢. حماية بيضة (جماعة) الإسلام والذبّ عن الحرم ليتصرف الناس في معايشتهم وينتشروا في أسفارهم آمنين على أنفسهم وأموالهم.
٣. تحصين الثغور.
٤. جهاد الكفرة المعاندين للإسلام حتى يُسلموا أو يدخلوا في ذمة المسلمين.
٥. تنفيذ الأحكام وفض الخصومات.

---

(١) المصدر نفسه (ص ١٨٨).
(٢) المصدر نفسه (٢١٨).
(٣) أبي الحسن على بن محمد البغدادي الماوردي " الأحكام السلطانية و الولايات الدينية " دار الكتاب العربي ط١، ١٩٩٠، (ص٥١-٥٢).

٦. إقامة الحدود لتتوقى المحارم وتصان الأنفس والأموال.

٧. اختيار الأمناء والأكفاء وتقليد الولايات للثقات.

٨. جباية أموال الفيء والصدقات والخراج، على ما أوجبه الشرع نصاً أو اجتهاداً.

٩. تقدير العطاء وما يستحقه كل واحد من بيت المال.

١٠. مشارفة الأمور العامة بنفسه غير معتمد على ولاته وعماله[١].

وهذا يوضّح أن الخليفة هو المشرف والمقرِّر في كل شيء، ديني أو دنيوي، إنه بالتالي المطلق، بديلاً عن الله، ويستمد هذه الإطلاقية من المقدّس ذاته. ألم يرد نصاً وجوب طاعته بالترافق مع وجوب طاعة الله والرسول؟ لتتبلور صيغة الحاكم كشخص من نوع خاص مختلف عن الرعيّة وفوقها، ويمتلك قدرات خارقة لا توجد في الرعية، وذو شخصية مقدسة تستفيد من كل صفات الله وكل تميّزه، من أجل تكريس حكمه وتأليه شخصيته. أنه حاكم مطلق إذن، لا حدود لسلطته ولا رادّ لإرادته، ولا معصية له إلا إذا عصا الله، و«السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحبّ أو كره ما لم يؤمر بمعصية»[٢]. فتكون شخصية الحاكم هي شخصية مستبدة، وهذا ما لاحظه ابن خلدون منذ زمن بعيد، رغم أنه يعتقد أن وجود الحاكم ضرورة تفرضها «الطبيعة البشرية». مما يوضح أن ابن خلدون كان يعتقد بان الاستبداد هو تعبير عن منزع فردي، وليس عن حاجة تفرضها المصالح، لهذا كان يبحث عن حاكم

---

(١)القلقشندي " مآثر الإنافة " سبق ذكره (١٣٤).

(٢)المصدر نفسه.

عادل.

هذه الصفات للحاكم، جعلت بعض الفقهاء يؤكدون على «أن الخلافة تكون عن الله تعالى»[١]، وبالتالي فإن الخليفة هو خليفة الله[٢]. لهذا قال أبو جعفر المنصور في خطبة له في مكة «أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأييده، وحارسه على ماله أعمل فيه بمشيئته وإرادته، وأعطيه بإذنه، فقد جعلني الله عليه قفلاً، إذا شاء أن يفتحني فتحني لإعطائكم وقَسْم أرزاقكم وإذا شاء أن يقفلني عليها اقفلني..»[٣]. وأكمل الخليفة المهدي فقال: «نحن أهل البيت نجري من أسباب القضايا، وموقع الأمور على سابق من العلم، ومحتوم من الأمر، قد انبأت به الكتب وتتابعت به الرسل، وقد تناهي ذلك بأجمعه إلينا، وتكامل بحذافيره عندنا، فيه نُدبِّر، وعلى الله نتوكل»[٤]. وأضاف «إن لله تعالى في كل زمن عِثْرة من رسله، وبقايا من صفوة خلقه، وخبايا لنصرة دينه، يجدِّد حبل الإسلام بدعواهم، ويشيد أركان الدين بنصرتهم، ويتخذهم لأولياء دينه أنصاراً، وعلى إقامة عدله أعواناً يسدّون الخلل ويقيمون الميل، ويدفعون عن الأرض الفساد»[٥].

إن تقديس الله والخضوع لمشيئته، تنقلب هنا إلى تقديس للخليفة وخضوع لمشيئته، ولا غرو في ذلك لأن البشر أوجدوا المقدَّس من أجل

(١) القلقشندي " مآثر الإنافة " سبق ذكره (ص ١٣٤).
(٢) حمزة الأصفهاني " تاريخ سني ملوك الأرض " .
(٣) إبن عبد ربه " العقد الفريد " سبق ذكره ج٣ (ص١٤٤).
(٤) المصدر نفسه، ج١ (ص ١٧٩).
(٥) المصدر نفسه (ص ١٨١ – ١٨٢).

تقديس ذواتهم ومصالحهم، وتقديس سطوة القوي، وغنى الغني، واستبداد المستبد. ولهذا تكلل الحاكم بكل مهابة التقديس، وتصرف في أمور الدين والدنيا نيابة عن المقدّس مؤيَّداً بأيديولوجيا متكاملة تؤكد حقه هذا، وتحرّم الخروج عليه وتدعو المقهورين للصبر (للصبر فقط). أيديولوجيا كان يعمل على إنتاجها بواسطة الكتّاب والفقهاء من أجل أن تعيد إنتاجه، ليتسع الاستبداد، من استبداد الممارسة إلى استبداد الأيديولوجيا. فيتشكل نظام شمولي مستبد: في الاقتصاد باستبداد أقلية في الثروة ونهب «الرعية»، وفي السياسة بتحكم قوى السلطة بالمجتمع، وفي الأيديولوجيا بتنظير كل ذلك النهب، وذلك الجبروت، بل ورسمه في صورة مقدسة.

يقول كتاب اللؤلؤة في السلطان «السلطان زمام الأمور، ونظام الحقوق، وقوام الحدود، والقطب الذي عليه مدار الدنيا، وهي حمى الله في بلاده، وظلّه الممدود على عباده»[1]. ولهذا عنت البيعة للسلطان «العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أن يسلّم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر»[2]. وتأسست «أيديولوجيا» العلاقة معه، والقائمة على الخضوع و«الدونية»، و«إذا زادك السلطان إكراماً فزده إعظاماً، وإذا جعلك عبدا فاجعله رباً»[3]. وفي نفس السياق تحدّدت مخاطبة السلطان، والتزلف إليه «بسحر البيان، الذي يمازج الروح الطافة،

(١)المصدر نفسه (ص ٢٥).
(٢)إبن خلدون " مقدمة إبن خلدون " سبق ذكره (ص ٢٠٩).
(٣)إبن عبد ربه " العقد الفريد " سبق ذكره، ج١ (ص ٣٣).

ويجري مع النفس رقة»[١]. وقال شاعر للرشيد «المديح كله دون قدرك»[٢]. وقال آخر «خادمك الذي لا تأخذه فيك لومة لائم»[٣]. وقال يعقوب بن صالح بن علي بن عبد الله بن عباس للرشيد «يا أمير المؤمنين ومن ذا الذي بلغت به المقدرة أن يسامي مثلك أو يدانيه؟»[٤]. هذه الأيديولوجيا التي كانت تجعل الخليفة في مرتبة فوق البشر، كانت تجعل البشر مرتبة غاية في الانحطاط. فهم رعايا، والرعايا لا يمتلكون أهلية المواطنة وهم كالقطيع الذي يحدد الراعي مصيره، ومصيره عادة هو الذبح والبشر هم «الغوغاء والدهماء»[٥]، و«أهل الريب» و«الرعاع والفجرة»[٦]. وإذا كان ابن خلدون وهو يطلق هذه الأحكام يقصد الفئات التي خرجت على السلطان، وقامت بالثورات، فإن هؤلاء البشر هم الفقراء المضطهدون. لكن التعبير ذو الدلالة هو تعبير الرعية الذي يرد في كتب الفقه السياسي، وكتب الأدب السياسي عموماً لأنه يؤسِّس لعلاقة بين الراعي والرعية مستعارة من الماضي. وهو تشبيه مستعار من العصر القبلي في مرحلة الانتقال من الحيوانية إلى البشرية. والحاكم هنا يحدِّد للرعية دوراً كما لقطيع الماشية، ولاشك أن تحديد صفات الحاكم الواردة سابقاً، تشير إلى ذلك، حيث يكون الحاكم هو المسيّر والمحدِّد والحامي، والناهب خيرات القطيع، وفي الوقت نفسه

(١) المصدر نفسه (ص٣٤٩).

(٢) المصدر نفسه (ص ٣٥٨).

(٣) المصدر نفسه (ص٣٥٩).

(٤) المصدر نفسه (ص ٣٩١).

(٥) إبن خلدون " مقدمة إبن خلدون " سبق ذكره (١٥٩).

(٦) المصدر نفسه (ص ٢٥١).

فالراعي من البشر (العاقل) والقطيع من الحيوان (البهيمية)، وبالتالي فإن الحاكم في المستوى العقلي في مرتبة فوق البشر الآخرين، لأنه خليفة الله، والمقدّس، الآمر الناهي، الجبّار، القهار، المتكبّر...الخ.

لهذا كان النظام استبدادياً فردياً، يدار بإدارة مطلقة. وهذه الصفات هي التي أنتجت في الفقه السياسي فكرة الحاكم العادل، أو المستبد العادل[1]، لكنها فكرة/ حلم، أنتجها الاستبداد ذاته، لكنها في كل الأحوال كانت تقوم على الأساس ذاته، إلا وهو بديهية وجود حاكم، وحاكم فرد فقط. وإنطلاقاً من ذلك أصبحت كل الاتجاهات المعارضة مدانة شرعاً، وأطلقت عليها أسماء تدل على ذلك، مثل زنادقة وملاحدة، وخوارج ومارقين. أنهم لم يعودوا ذوي رأي مخالف، بل أصبحوا خارجين على الدين، رغم أن الاختلاف كان حول القضايا الاجتماعية، في تملك الثروة والتصرّف بها، وفي نهب الرعية وسحقها، لهذا كان يقام عليها الحدّ، وهو القتل، ليصبح المقدَّس هو الحدّ الذي يُفرض على المختلف في مسائل الواقع الإجتماعي.

وإذا درسنا طبيعة النظام السياسي الإسلامي في سياقه التاريخي، نلاحظ أن العصور القديمة (عصر القبيلة والعصر الزراعي) أسست لأنظمة تعتمد مبدأ الحاكم/ الفرد. ولاشك أن تشكّل الأسرة فرض وجود ربٍّ لها، والرب بمعناه اللغوي هو الملك والحاكم معاً. ونشأ الوضع ذاته في مرحلة انتقال القطيع الحيواني إلى قطيع بشري، في سياق ارتقاء البشر، حيث أصبح للقطيع الجديد ربٌّ. لهذا نجد القبيلة محكومة

(١) المصدر نفسه (ص ١٩٠).

من فرد، سواء امتلك وضعه هذا بالوراثة أو بالسنّ. وحين تشكلت الدولة، تكرّس المبدأ ذاته. وهذا ما اعتبره ابن خلدون كمبدأ «طبيعي للاجتماع الإنساني»[1]. لهذا تمركزت السلطة منذ البدء بيد الحاكم، إلى حدٍّ أن السلطة كانت تعني الحاكم فقط، أما الولاة والقضاة والكهنة وقادة الجيوش والجباة، فكانوا جميعاً موظفين لديه، كما كان الحاكم في الإمبراطوريات الأولى (البابلية والفرعونية وربما الساسانية..) يمتلك حتى الأرض، أو القسم الأعظم منها، وكان ينظر إليه كإله في هذه الإمبراطوريات، وكذلك في الفترة الأولى من الإمبراطورية الرومانية، لكن بعد انتصار الأديان وتحوّلها إلى قوة، أصبح الحاكم خليفة الله، وظل الله، والحاكم بأمر الله، وبالتالي يمكن أن نقول أن انتصار الله على الأصنام (الآلهة) عنى هزيمة فكرة الحاكم الإله، وإحلال فكرة الاستخلاف تلك.

وفكرة الحاكم/ الملك هذه التي كانت أساس السلطة في الإمبراطوريات البابلية، الفرعونية، اليونانية الرومانية، البيزنطية والساسانية، وردت في القرآن في الآيات التي تناولت التاريخ السابق للإسلام، وخصوصاً المرحلة الفرعونية لارتباطها باليهود واليهودية. ولهذا نجد أن كلمة الملك تتردد في العديد من الآيات لتؤكد شكل السلطة هذا.

ولاشك أن النمط الزراعي الذي تأسست على ضوئه هذه

---

(١) المصدر نفسه (ص ١٩٣). و كذلك ، القلقشندي " مآثر الإنافة " سبق ذكره (ص ٦٠).

الإمبراطوريات، كان يؤسس لعلاقة القطيع. حيث ينوب فرد عن المجموع في السياسة، لتمارس الرعية نشاطها الاقتصادي، خاضعة خانعة ومنقادة له. وفي كل الأحوال كان هذا الشكل للنظام السياسي تعميم للتكوين الاجتماعي المتشكل في القبيلة، على مستوى شعب معين، حيث اندمجت مجموعات من القبائل والأقوام. لكن السلطة، وهي الشكل الجديد في مرحلة تشكُّل الدولة كانت تحتاج إلى مساعدين، مما أوجد فئة واسعة من الموظفين العاملين لدى السلطان، والخاضعين لقراراته، ولمجمل سياساته، وحتى لمشيئته. هذا من حيث الشكل إذا ما تتبعنا نمط السلطة منذ المرحلة المشاعية وسيادة التكوين القبلي إلى حين تشكُّل الدولة في مجتمع زراعي. بمعنى أن تشكل السلطة كسلطة بدأ منذ أصبح الإنسان عاقلاً، وتمثّل ذلك في تشكُّل سلطة «مزدوجة» لكن متكاملة، ونقصد سلطة القبيلة لمجموعة من البشر متحدة، تمثلت في زعيم القبيلة وسلطة الأسرة، التي تمثلت في رب الأسرة. وإذا كانت سلطة زعيم القبيلة استمرت عقوداً بعد تشكُّل الدولة، فلازالت سلطة رب الأسرة مستمرة في المجتمعات الزراعية. وإن كان انتصار الرأسمالية قد أنهى الشكل القديم لها وأوجد نمطاً آخر. لكن تشكُّل الدولة منذ تشكل المجتمع الطبقي، نقل هذه الصيغة للسلطة مطورة أو محوّرة إلى الدولة ذاتها فغدا لها ربٌّ، هو مالك الأمور كلها. بمعنى أن سلطة الفرد/ الحاكم هي التي استمرت دون وجود لرابطة الدم التي كانت تجمع زعيم القبيلة وقبيلته. مما جعل للسلطة معنى أكثر استبدادية وللاستغلال معنى أكثر وحشية، لأن السلطة غدت سلطة

طبقة في مواجهة طبقات أخرى لأنها أصبحت مجال إثراء على حساب الطبقات الأخرى، ووسيلة الحفاظ على الثروة المتمركزة في حوزة الطبقة المسيطرة.

السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل أن المسألة في تشكُّل هذا النمط من السلطة، هي مسألة إنتقال شكل سابق لتشكل الدولة، إلى الدولة المتشكلة؟

المسألة ليست شكلية على الإطلاق، بل أن النمط الزارعي (نمط الإنتاج القائم على أساس ملكية الأرض) كان يفرض تشكّل دولة مركزية، مفرطة المركزية، وهذا ما أُسمي بالاستبداد الآسيوي، رغم أن نمط الدولة المفرطة في مركزيتها هو نمط عالمي، وكما أشرنا سابقاً كان أساس كل الإمبراطوريات القديمة (الشرقية والغربية من الصين إلى فرنسا، ومن روسيا إلى العرب..). إذن الاستبداد القائم على أساس تشكّل دولة مفرطة التمركز ومقادة من حاكم / فرد هو سمة كل المجتمعات الزراعية، لأن الطبقة كما يبدو لم تكن تتشكّل وتصبح طبقة مسيطرة دون عون الدولة، لهذا قلنا منذ البدء أن تداخلاً واضحاً إعترى العلاقة بين الطبقة الإقطاعية/ التجارية والسلطة، وإعتبرنا أنه يمكن لنا تلخيص المسألة بالقول بالطبقة/ السلطة، لكن من خلال مركزية دور الحاكم الفرد. ليتحدَّد الدور السياسي بالخليفة (ونقصد هنا دور الحاكم بشمولية سلطته)، ودور باقي الطبقة بالوظائف الإدارية، وإن كان كل ذلك لا يعني تماماً استنفاد الطبقة بالسلطة، بل أن منها من هو على هامشها (من الحاشية والأتباع) أو متمرِّداً عليها إلى الحدّ الذي

يمكن له في لحظة أن يستقيل عنها ليشكّل إمارة خاصة به. وإذا كانت المركزة ضرورية في بداية تشكل الدولة، من أجل تدمير النزعات القبلية النزّاعة إلى «الاستقلال» والحفاظ على سلطة القبيلة فقط (من هنا كان تشكل الدولة يمثل خطوة تقدمية هائلة في صيرورة الارتقاء البشري)، فقد غدت تخدم استبداد طبقة الملاّك (والأغنياء عموماً) للحفاظ على أملاكها وثرواتها، ومراكمتها، وأصبح الصراع بين أطراف هذه الطبقة يتمحور حول نهب الثروة، ومركزتها في أيدي فئة على حساب فئات أخرى. وكانت السلطة وسيلة فئة لإفقار تلك الفئات (وهو ما أسمي في الدولة العربية الإسلامية، الصراع على توزيع الفيء).

إن تطور المجتمعات الذي فرض الانتقال إلى الزراعة وتشكُّل الملكية الخاصة، فرض تشكُّل طبقة مالكة كانت بحاجة إلى سلطة في مجتمع موحّد، من أجل استقرار ملكيتها وضمان مقدرتها على استغلال الطبقات الأخرى، وهذا هو أساس تشكّل الدولة. ولتحقق ذلك كان التطوّر يدفع إلى إبداع قوة موحدة، فوق البشر، وذو قدرات «خارقة» تُخضِع البشر لوحدة ضرورية، فأوجد التجريد النظري للعقل البشري فكرة الله الذي تجسدّ واقعياً في صيغة الحاكم/ السلطة. ونلاحظ أنه قبل نشوء الأديان، ومن ثم قبل انتصارها، كان الحاكم يضفي على ذاته تلك الصفات فوق البشرية، وكما أشرنا سابقاً أصبح بعد انتصار المسيحية والإسلام يعتبر أنه خليفة الله، وظل الله، والحاكم بأمر الله. وأصبح الدين هو أيديولوجيا السلطة، لتضفي هذه الأيديولوجيا على الحاكم طابع القداسة، وتؤكد خضوع الرعية خضوعاً شرعياً (مطلقاً).

لهذا كان الفرد مملوكاً في المستوى السياسي مُلْكاً مطلقاً للحاكم/ الفرد. فهو محكوم فقط، ولا حقوق له في اختيار الحاكم، أو في إبداء الرأي في سياسته، ولا في أي شأن من شؤون الحكم، هذه المسائل التي انحصرت في فئة قليلة، هي الطبقة المسيطرة، التي أسميت في الفقه السياسي الإسلامي أهل الحل والعقد[1]، وكانت تعني في الدولة الأموية بني أمية، وفي الدولة العباسيّة، العباسيين فقط، إضافة إلى بعض قادة الجيوش المالكة. لكن كان الحاكم هو السلطة كما أشرنا، ولم يكن دور أهل الحل والعقد سوى المشورة والبيعة لولي العهد، أو للخليفة الجديد، إضافة إلى أن هذا التعبير، ظل هلامياً، وفي أحيان كثيرة وهمياً، وربما كان فكرةً تناولها الفقه السياسي، دون أن تكون فكرة واقعية.

الحاكم، إذن، هو السلطة. هذا ملخّص النظام السياسي في المجتمع الزراعي، وهو السلطة المطلقة المؤسسة نظرياً في فكرة مطلقة، هي فكرة الله/ الذات، القائمة فوق الموضوع والمحدِّدة لقسماته، ومساره، وكل تفاصيله. وإذا كان الله فكرة مجردة، فإن الحاكم هو هذه الذات المحدِّدة للواقع، والمؤثرة في مساراته، وهو بالاستناد إلى فكرة الله، يضفي على نفسه صفة القداسة، لهذا هو يحكم دون قانون، لأنه يحكم وفق «القانون الإلهي» الذي يتمثل في إرادته، بمعنى أن إرادته هي القانون، الذي يحكم البشر والاقتصاد والحرب والسياسة والأخلاق، وكذلك الدين. وإرادته مستمدة من الله.

(١) أبو عبد الله محمد بن إسمعيل البخاري الجعفي "صحيح البخاري" دار إحياء التراث العربي، بيروت/ لبنان، ج٩ (ص ٧٨).

وبالتالي فإن غياب القانون هو سمة تلك الإمبراطوريات. ونحن نقصد هنا، بالقانون، القانون الخاص بالنظام السياسي والحقوق، لان قضايا الأسرة والملكية والقضايا المجتمعية الخاصة (المعاملات) كانت محدَّدة في قوانين (الفقه في الإسلام). وإذا كان الفقه السياسي في الإسلام قد تناول مسألة الخلافة، وصفات الخليفة ومن يختاره، وولاية العهد، ومهام الخليفة، فقد كانت الخلافة وراثية، اتخذت صيغة تعيين الخليفة ولياً لعهده، يقوم مقامه حالما يتوفى، وأصبحت البيعة ممارسة روتينية لكنها قسرية، يقوم بها موظفو السلطة وفقهاؤها وكتّابها، وقادة الجيوش، لكنه كان يقرّر الدور المطلق للخليفة وحقه في اختيار ولي عهده، وتعيين الولاة وقادة الجيوش وجباة والقضاة... الخ، كما كان يقرّر أنه صاحب القرار، ومحدّد القوانين ومقرّر السياسة والحرب، ومجالات صرف الأموال، وحجم الضرائب، وكذلك كان يقرّر وجوب طاعة الرعية له والصبّر على ظلمه، وعدم الخروج عليه. وبالتالي كان الاختلاف جناية لأنها من قبيل الخروج على الحاكم، ولأن الرعية لا رأي لها، لأن الرأي لأصحاب الرأي وهم السلطة.

الاستبداد إذن، هو إخضاع البشر لقوة قاهرة، هي قوة الحاكم، والمستمدَّة من القوة الفعلية التي يؤسسها بالاستناد إلى تملكه الثروة، ونهبه البشر أنفسهم، وتشكيله منهم قوة قمع تدافع عنه، وتخضعهم، والمستمدة كذلك - من قوة الأيديولوجيا المحوّلة إياه إلى مقدّس، إلى ربٍّ فوق البشر، وتكريسه هذه الفكرة في وعي البشر أنفسهم بالقوة أيضاً، والهدف هو تحويل البشر إلى قطيع يُسيّر كما يشتهي الحاكم،

ويعمل من أجل أن يثري الحاكم. ويرضى بالظلم والاضطهاد. وإن تمرّد فيعلن بأنه زنديق ملحّد، فاسق، وخارج عن الدين و«الجماعة »، ليحلل ذبحه.

والحاكم هنا يرسم نفسه حاكماً مطلقاً مدى الحياة، وباستمرار قداسته عن طريق توريث الحكم لأولاده. لتظل السلطة منحصرة في سلالة واحدة، تمارس وفق أساليب محدّدة استبدادية، وتعلن نفسها كسلالة مقدسة، فوق البشر، ويحق لها إخضاع البشر، ونهبهم وحكمهم.

العصر الزراعي، إذن، عصر استبداد، عصر الحاكم المطلق والرعية- القطيع، وليكون الاختلاف زندقة والحاد ومروق. إنه الشكل المجتمعي للعصر الحيواني، عصر القطيع، مؤسَّس في نظام سياسي، وقد عمّم بكل القداسة الموسوم بها الله. وهو نظام حدِّي يقوم على ثنائيات: خير / شر، مؤمن/ ملحد، آمر/ مطيع، وبالتالي حاكم/ رعية. وفي هذه الحديّة تظهر فظاظة العصر الحيواني. وهو عصر «مؤنسن» لأنه عصر ترويض الإنسان، لكنه في كل الأحوال كان دموياً لأن الأنسنة كانت تتحقّق بالقوّة الغاشمة. وطابعه يبدو لنا اليوم هكذا، لأن التأنسن تعمّق، وأصبح سمة هذا العصر الذي نعيشه. وبالتالي فنحن نصدر أحكاماً إنطلاقاً من مفاهيمنا الحاضرة، التي هي تعبير عن «رقي» تطور المجتمعات، لأن بشر ذلك العصر، لم يروا في السلطة سوى الحاكم المطلق، حتى الحركات التي دعت إلى صيغة مختلفة إلى حدٍّ ما (مثل الخوارج) أسست لسلطة حاكم/ فرد، ولحكم مطلق. وهذه الصيغة حكمت كل قوى المعارضة (الشيعة، الإسماعيلية...) وربما تمظهر

الاختلاف في عدل ذلك الحاكم المطلق، وفي مدى مشاورته وفي شمول المشاوَرون، رغم أن كل هذه القوى حينما حكمت مارس حكّامها وفق الأساليب ذاتها (الفاطميون والبويهيون مثلاً).

لهذا قيل أن هذه المجتمعات لم تعرف شكل الهيئات والمؤسسات والقانون. هذه الصيغ للنظام السياسي التي تبلورت بعد انتصار الرأسمالية. لكن هذه المسألة لا تلغي أن النظام السياسي في المجتمعات الزراعية كان استبدادياً، لأن الوعي باستبداديته تبلور آنذاك، لهذا نجد ابن خلدون يتحدث عن الاستبداد، ونراه يوسم الأنظمة التي نشأت بعد العصر الراشدي بـ«المُلك»، وهو هنا يجرّدها من معنى الخلافة الملازمة للعدل، لكن وبغيا الوعي بأهمية المؤسسات القانونية كان البديل هو الحاكم العادل، وبالتالي عنى الاستبداد نهب الحاكم للأموال واستئثاره بها، وظلمه الرعية وبطشه لها. ولا شك أن هذه سمات للاستبداد، لكن تهميش البشر واعتبارهم رعايا لا حق لهم في تقرير نظام الحكم وفي اختيار السلطة، وتغييب القانون سمات أخرى، لا يمكن لنا اليوم وعي الاستبداد دون وعيها. ولهذا غدت نظرتنا لاستبداد القرون الوسطى أعمق وأشمل، رغم معرفتنا أن تلك البنية الاستبدادية مطابقة للمجتمعات الزراعية السابقة للرأسمالية، وأن مستوى التطور الحضاري العام لم يكن يسمح بوعي الاستبداد إلا ضمن الحدود التي لاحظناها سابقاً.

هذا الوعي الأشمل للاستبداد، بدأ منذ عصر النهضة العربي، وهو ما نلاحظه عند عبد الرحمن الكواكبي مثلاً، الذي استند إلى نتاج

الفكر الأوروبي الحديث، وهو يعيد إنتاج الوعي بالاستبداد، في صيغة تجاوزت صيغة ابن خلدون، لتطال كل زوايا الاستبداد بما فيها الاستبداد الديني. لتكون الدعوة ليس إلى حاكم عادل، بل إلى نظام جديد، يستند إلى القانون، وينطلق من إرادة الشعب، كما حدث في أوروبا الرأسمالية.

الفصل الثالث

الإسلام كوعي اجتماعي

(الصراع حول العقلانية)

(١) الفلسفة والدين

ملاحظات أولى

الأسطورة هي الشكل الأوّلي للوعي البشري، وكانت تحمل في طياتها التصوّر حول القوة الخارقة التي تسيّر الطبيعة، وكذلك تصوّرات حول الطبيعة، لكنها أيضاً ضمت التطبيب والسحر. لهذا كان الكاهن هنا هو «رجل الدين» و«العالم» و«الطبيب» و«القاضي» و«المثقف».

ربما كان الطب والعلم عموماً هو أوّل من استقل مع استقرار البشر (الاستقرار الأول)، فتطوّر الطب والفلك والرياضيات مع تطوّر الحياة المدنية (الري، والزراعة والحرف)، فقد تطوّرت الرياضيات من أجل حساب فترات فيضانات الأنهار، وتطوّر الفلك بهدف تحديد الفصول، ومنهما نشأ التقويم السنوي، وتطوّر الطب بهدف تحسين الوضع الصحي، خصوصاً للطبقات المالكة الغنية.

ولقد أفضى التطوّر في الأسطورة حول القوة المسيّرة، والتصوّر حول الطبيعة، إلى تجسيد هذه القوة في شيء ملموس. وبهذا نشأت الوثنية التي استنفدت أغراضها لمصلحة شيء مجرّد هو الإله. هذا التطوّر تحقّق في بابل ومصر، لكنه لم يفرض نفسه، وهزم أمام قوّة الشيء المجسَّد. اليهودية كانت الانتقالة الحقيقية الأولى نحو الدين، لكنها تراجعت أيضاً للسبب ذاته، وكادت تتحوّل إلى طقس وثني. وهنا يكمن دور المسيحية الأساسي، حيث أنها لم تؤسس لدين جديد فقط، بل أنقذت اليهودية من الهزيمة، لأنها وسّعت الوعي بالشيء المجرّد على الضد من الوثنية، التي كانت اخترقت اليهودية أيضاً. وبهذا أعيد الاعتبار لليهودية كدين.

إن تراجع اليهودية نتج عن أن الوعي لم يكن قد وصل بعد إلى مرحلة من التجريد تسمح باستيعاب الشيء المجرّد (الله)، لهذا استمرّ الشيء الملموس فاعلاً في الوعي (الوثنية). هذه الخطوة تحقّقت مع الفلسفة (القرن السادس ق.م) التي نشأت بفعل بحث الوعي حول التجريد، وهو المعبَّر عنه بنشوء الدين أولاً، لكن هذا التحقق ارتبط بعاملين: التطور العلمي عموماً، وخصوصاً في مجالي الفلك (في بابل) والرياضيات (في مصر)، حيث بُدِء بنشوء التجريد الرياضي، والتجريد النقدي بالوصول إلى النقد المعدني (العملة)، وهو تجريد تحقق أيضاً بفعل التطور العلمي، لكنه نتج أساساً عن حاجة موضوعية (نشوء فائض الإنتاج، التبادل العيني، الحاجة للاستهلاك).

«بواكير الفلسفة» نشأت كاستمرار للعمل الطبيعي الأسطوري،

وهي هنا تعبّر عن تراجع عما حقّقه الدين. فقد انكفأت عن «الشيء المجردّ» إلى «الشيء الملموس». لكنها بهذه العودة عبرت إلى التجريد بطريقة أخرى، هذه الطريقة هي التي جعلت الفلسفة اللاحقة تجرّد القوة الخارقة التي كانت مع الوثنية «شيء ملموس» بطريقة مختلفة عن الدين، أي عبر العقل، لهذا فإن الفلسفة هي «التجريد العقلي». والدين بالتالي، هو التجريد الحسيّ. هنا نفهم لماذا انهزم الدين الأول في مواجهة الشيء الملموس، أي لأنه تجريد حسيّ.

التفاعل بين الفلسفة والدين هو إذن، التفاعل بين التجريد العقلي والتجريد الحسيّ، بين العقل والإحساس. وفي هذا الإطار قدّمت الفلسفة خدمة كبيرة للدين، لأنها أرست الأساس للقبول بالمجرد العقلي للقوة الخارقة الذي هو الإله، وبالتالي عززت القناعة بالله.

وإذا كان فِعل الطبيعة غير المفهوم للعقل البشري آنئذ، قد فُسِّر بوجود قوّة خفيّة (خارقة)، فإن فِعل البشر المباشر في الطبيعة قد أوحى بأن هذا الفعل الخارق هو نتاج «شيء ملموس»، وبهذا لم تعد قوة خفيّة. لكن الإحساس بأن هذا «الشيء الملموس» لا يفعل شيئاً، خصوصاً أمام مطالب البشر الذين لجئوا إليه لحل مشكلاتهم الواقعية، فرض الميل لاعتبار الفاعل قوّة خفيّة، وهنا نشأ التجريد، بمعنى إنشاء فكرة على أنها الفاعل، هذه هي فكرة الله. لكن الله الخفي (المجرّد) أُعطي سمات الإنسان عموماً، فيما عدا أنه يتجاوزه في نقطة ضعفه، التي هي فهم الطبيعة والسيطرة عليها. لهذا كان إنساناً خارقاً. والخلاف في المسيحية حول طبيعة يسوع توضّح هذه المسألة تماماً، حيث بدا وكأن الله تجسّد

في هيئة إنسان (يسوع). وبأنه قادر على فعل ما هو خارق. لكن هذا التفسير كان يعيد فكرة «الشيء الملموس»، وبالتالي غير القادر على فعل كل شيء لم يستطع البشر فهمه (نشوء الكون، تحولاته، الظواهر الطبيعية فيه، الولادة والوفاة، المطر، الزرع...) مما كان يزعزع من فكرة الله ذاتها. لهذا عاد الإسلام إلى الفكرة المجرّدة (الله المتعالي)، ومن ثَمّ حسم في مسألة يسوع ذاته، مؤكداً بأنه إنسان، ومفسراً ولادته بفعل خارق.

هذا التردّد بين «الشيء الملموس» و«الشيء المجرّد» في الدين جعل الفلسفة هي الفاعل الأوّل في تأكيد فكرة «الشيء المجرّد»، لأنه فعل عقلي، والتجريد يقوم على العقل، وبالأساس هو الفعل الأساسي للعقل.

اللغة هي تجريد عقلي، حيث عبّرت عن عملية تحويل «الشيء الملموس» إلى «شيء مجرّد» بإعطاء «المادة الملموسة»، و«الشيء الملموس»، «الجسم»، صورة، أي «اسم»، «رمز». وهنا جرى تحويل «الشيء الملموس» إلى مفهوم، وهذا هو أوّل إنجاز للعقل البشري، وهو ولاشك إنجاز هام، فقد أصبح المكان الذي ينام فيه الشخص يسمى سريراً. وهنا المجرّد مرتبط بالملموس (السرير بمكان النوم ذو الشكل المحدد). الحسم لمصلحة المجرّد تحقّق في الفلسفة أيضاً، حيث أصبحت الصورة هي الجوهر، والملموس هو العرض. فالسرير المجرّد تحرّر من السرير الملموس، لأن الملموس لحظي مؤقت وفاني، بينما المجرّد مستمرّ في الماضي وفي الحاضر وأيضاً في المستقبل، ليصبح المفهوم (المجرّد) هو الفاعل.

التفاعل بين العقلي والحسّي يتحقّق عبر الوعي العام. فالعقل ينشىء تصوّراً منطقياً، يؤثّر في الوعي العام. لكن دورة التأثير هذه طويلة، لأنها خاضعة للتطوّر الواقعي أولاً، ولأن الانفصال إلى عمل يدوي وعمل ذهني كرّس «انعزال» الذهني، لهذا فهو يتوسّع ببطء، واستناداً إلى التطوّر الاقتصادي الاجتماعي من جهة، والعملي من جهة أخرى. إنه بالأساس نتاج الواقع، انعكاس في الذهن له. لكنه مصاغ منطقياً في صيغة مجرّدة، لهذا فإن تطوّراً في الوعي العام هو أمر ضروريّ من أجل استيعاب تأثيره، هذا التطوّر هو نتاج التطوّر الواقعي أيضاً. هنا ينعكس تأثير العقلي هذا في الحسّي، ليتشكّل في صيغة أرقى، وهو هنا لا ينعكس كتصوّر منطقيّ فينتج عبر الإحساس تصوّراً منطقياً، بل ينعكس على شكل أفكار مسلّم بها، يتقبّلها الحسّي ويعيد صياغتها.

نلحظ هنا بأن الحسّي تحوّل إلى عقلي، ومن ثم عاد العقلي ليتحوّل إلى حسّي. الحسّي إذن مرحلة أولى تسبق العقلي، لكنها تقود إليه، ليعود العقلي يؤثر في الحسّي. إن فكرة القوة الخارقة تبلورت في إطار حسّي، ونشأ الدين الأوّل في إطار حسّي أيضاً. وحين نشأت الفلسفة، أسّست تصوراً منطقياً لهذه الفكرة، وهنا تحوّل الحسّي إلى عقلي، ومن ثمَّ ليؤثر العقلي في الوعي العام فيتحول إلى حسّي، وهو بذلك يفقد منظومته المنطقية. لهذا نلاحظ بأن فكرة الإله المجرّد المؤسّس في منظومة منطقية يتحوّل في الوعي العام إلى الله الذي سيظهر تجسيداً له في صيغة ما. التطوّر الفلسفي الذي كرّس التجريد أفضي إذن، إلى تجريد المجرّد (الله)، لكن الحسّي فرض الميل إلى البحث عن تجسيده الواقعي (الرسل والرسالة)،

وهنا نشأ الفارق (الاختلاف أيضاً) بين الفلسفة والدين. ففي الفلسفة يكون التجسيد الواقعي للإله في الموجودات، أي عبر فِعله، في تكوينه من الهيولى والصورة الشيء، الشخص المركب. وبهذا فتجسيده خاضع للمنظومة المنطقية ذاتها، أما في الدين فيكون تجسيده عبر الرسل والنصّ معاً. لهذا كانت الفلسفة وكان الدين شكلين لتجسيد «الشيء» ذاته، المجرّد ذاته (الإله/ الله). وفُسِّر الكون، وفُسِّرت الطبيعة على أنهما فعِل الفاعل في الشكلين، وبالتالي كان منطقياً أن يُفِّسر ابن رشد الخلاف بين الدين والفلسفة، العقل والنص، بأنه ليس خلافاً بل إنهما طريقين للوصول إلى الحقيقة (الله). لهذا فقد تمحور الخلاف حول دور العقل تحديداً، فالدين المؤسس على الحسّي يكرّس الحسّي، والفلسفة المؤسسة على العقل تكرّس العقل، ليبدو الخلاف وكأنه خلاف حول دور العقل في فهم الكون والطبيعة، حيث كانت المنظومة المنطقية الفلسفية تؤسّس للتشكيك في بعض أسس الدين الحسّي، غير القادر على نفيها حسّياً، لذا يسعى إلى نفي العقل، وهذا هو موقف الغزالي تحديداً، حيث توَّصل إلى أن العقل يفضي إلى الشك بالحسي[1].

العقلي قادر على فهم تحولات الواقع وظواهره انطلاقاً من منظومته المنطقية، ولهذا تأخذ هذه المنظومة مداها «التحليلي» بهضم هذه التحوّلات في بنيتها. أما الحسّي فلأنه يحوّل النصّ إلى مطلق، ولأن النصّ أُنتج في ظرف محدّد، وانطلاقاً من مستوى محدّد في الوعي،

(١)حجة الإسلام أبي حامد الغزالي " المنقذ من الضلال و الموصل إلى ذي العزّة و الجلال " دار الأندلس للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت/ لبنان (د. ت).

فيعجز عن فهم تحوّلات الواقع وظواهره، ويسعى لإخضاعها للنصّ دون فهم، لتبدو إما موافقة أو مناقضة. بمعنى أنه ينحكم للنصّية التي تلغي بالأساس دور العقل، وفي ظل هذا «التصادم» نلاحظ بأن الحسّي يمتصّ العقلي ويوظّفه لمواجهة العقلي ذاته. والغزالي مثال على ذلك، حيث واجه منطق أرسطو بالتأكيد على أنه هو ذاته منطق النصّ (القرآن)[1]. وانطلاقاً من الفكرة ذاتها، لكن باتجاه مختلف وقبل ذلك، عمل ابن سينا على «التوحيد» بين الدين والفلسفة.

ابن سينا فلسف الدين، حوّل الدين إلى فلسفة، والغزالي أدان الفلسفة لمصلحة الدين، أدان العقلي لمصلحة الحسّي، لأن الحسّي يفترض التسليم المسبق بنصّ، أما العقلي فيقود إلى التشكيك في النصّ (وهنا النص فقط، أي ليس بالإله). ابن رشد شكّل نفي النفي هنا، حيث فصل العقلي عن الحسّي، وأكّد على أنهما طريقان لحقيقة واحدة (الإله/ الله)[2].

إذن، الحسّي يؤسّس منطق القياس البسيط، والعقلي يؤسس منطق القياس المركّب، لكنهما منطق، ومن خلاله يبدو التفاعل سهلاً بين الحسّي والعقلي.

سنلاحظ بأن الإله الفاعل، المتجسد في الموجودات، حسب المنطق الفلسفي، يتبلور في الإسلام في الله الذي [وسع كرسيه ملك السماوات والأرض]، و[وهو الله في السموات وفي الأرض يعلم سركم وجهركم]

---

(١) حجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي "القسطاس المستقيم" منشورات دار الحكمة، دمشق- بيروت ١٩٨٦.

(٢) القاضي أبي الوليد محمد بن رشد "كتاب فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الإتصال" دار المشرق، بيروت / لبنان، ط٤ (د. ت).

(الأنعام آية٣). الله هنا متجسِّد في الوجود، بما فيه الإنسان، ورغم أنه «مفارق» و«علوي»، فهو متجسِّد «واقعياً» من حيث الفعل والتأثير. لهذا فإن كل فعل واقعي دليل على وجوده، وعلى فعله، فهو يُنزِل المطر، وينبت الزرع، ويستخلف ويورّث، يحيي ويميت...الخ. و«كتابه» يبيّن كل ذلك، كما يبيّن أحكامه وطريقة الخضوع له، لكسب الآخرة. وبالتالي فإن علاقة الإله بالعالم وفق المنظومة المنطقية انعكست بصيغة ما في الإسلام.

إن تناقض الحسّي والعقلي ليس تناقضاً أيديولوجياً، وإن كان يبرز جزئياً كذلك، لأنهما أيديولوجياً ينطلقان من أساس واحد: الفاعل الأول هو لفكرة مطلقة، وهما أيضاً ينطلقان من أساس واحد منهجياً: القياس في العصور القديمة. ينشأ التناقض من أن الحسّي جامد، يؤسَّس على أفكار محدّدة ثابتة مطلقة، غير متغيرة. وبالتالي فهو يعيد إنتاج الوعي ذاته، وبالطريقة ذاتها (وهنا تكمن ظاهرة الشرح على المتون). أما العقل فمتحرِّك، يتوسّع، يغتني، ينضج، ينتج ويتجاوز. لكنه هنا، مادام ينطلق أيديولوجياً ومنهجياً من ذات الأسس، يعيد إنتاج الوعي ذاته، لكن في صيغ أخرى، أنضج، تستوعب تطوّر الواقع، وتطوّر الفكر والعلم (والتأويل يقبع هنا). وهو في إطار مرحلة محدّدة يعطي المشروعية العقلية للحسّي. في الحسّي يغدو النصّ المجسِّد للفاعل الأوّل مطلقاً، ملزِماً، غير قابل التجاوز. بينما في العقلي يمكن تجاوز النصّ، وبالتالي يتجسَّد الفاعل الأول في نصوص كثيرة، أي في نصّ متغيِّر، لكنه يحتفظ في المنطلق العام. وبالتالي يمكن القول أنه ثابت الجوهر،

متغير الشكل، بخلاف الحسّي الثابت الجوهر والشكل معاً.

وهنا العقلي يرفض التقليد بينما يكرّسه الحسّي. ولهذا فإن انتقالات العقلي سابقة لانتقالات الحسّي، وهي المؤثرة فيه، انطلاقاً من أن هذه الانتقالات خاضعة للواقع ذاته. لهذا فإن القياس في الحسّي يكون بسيطاً، القياس على نصّ مكتمل شامل مطلق. وهو هنا دون تدخل العقلي يصبح مدمِّراً. لكنه يحكم الصيرورة بنص سابق، كان في لحظة نتاج الصيرورة، بمعنى أنه في الفعل الواقعي يهدف إلى وقف الصيرورة، هذه العملية تنتج التدمير. أما في العقلي فالقياس مركّب، لكنه ينطلق من القياس على مجرّد (عام). وبالتالي يحتمل نفي نصٍّ ما، فكرة ما، أو تطويره، تطويرها، هنا يتغير الشكل أولاً، ليفضي هذا التغيّر - في مرحلة يهيئها الأساس الاقتصادي الاجتماعي إلى تغيّر في الجوهر، فينتفي الجوهر السابق. وهنا يعيد التأثير في الحسيِّ لتعاد صياغته في شكله.

كما أشرت، الفلسفة القديمة أسّست عقلياً للجوهر العام، الذي هو جوهر الدين أيضاً، المؤسَّس حسّياً. وتتالي الأديان أبان تأثير العقلي في الحسّي. لكن الأديان تحدّدت (في ثلاث)، واستمر العقلي في الاغتناء. لقد تطوّر من حيث الشكل، أي كمفاهيم ومقولات، كتجريد. هذا التطوّر أفضى إلى انتقالة، حيث أفضى تطوّر الشكل هذا إلى نفي فكرة الفاعل الأوّل «التجريد المطلق»، ليتحدّد الفاعل الأوّل في العقل/ الفكر ذاته، وبالتالي أسقط من الفلسفة الحديثة التصوّر حول عقل مفارق (الإله). لقد أسقط العقلي العقل المجرّد الذي أوجده هو، وبهذا تفاقم الصراع بين العقلي والحسي (الدين والفلسفة)، وهذه هي

معركة العصور الوسطى الأوروبية. لكن العقلي عاد ليؤثر في الحسّي، رغم ذلك حيث أفضى التطوّر الواقعي إلى تحوّلات كرست العقلي. ولهذا كان ممكناً فصل الدين عن الدولة، وتحديد دوره في السماء، لتبقى الأرض للفلسفة. هذا التأثير تكرس فقط بداية القرن العشرين بإقرار العلمانية، رغم أن الانتقالة الفلسفية، تحقّقت قبل ذلك بقرن أو قرنين على الأقلّ. الانتقالة في الحسّي تمثلت في تكريس العقلي للدنيا، والدين للآخرة، أي بسيطرة العقلي على المجتمع.

إن تأثر العقلي بالمتطوّر الواقعي، الاقتصادي/ الاجتماعي والعلمي، هو أعلى من تأثر الحسّي، الذي يبدو خاملاً، بليداً، و«محافظاً»، لأنه يتحول إلى منطق حَرْفي. وبالتالي فإن هذا التطور ينعكس في الفكر، ليعود فيؤثر في الحسيّ. إن تطوّر الحسّي يمرّ عبر العقلي إذن، وليس بتأثير مباشر من التطوّر الواقعي ذاته، الذي يبدو الحسّي معانداً له، ملحقاً به. لهذا فإن الإمكان/ الحلم يتبلور في الفكر، بينما تتبلور في الحسّي الحاجة إلى الخلاص، وغالباً ما يُربط بمخلّص، أي بفعل «خارجي»، بينما يرتبط الفكر بفعل «داخلي»، أي من الواقع ذاته.

الحسّي (نقصد منتوج الحسي) يتقهقر في الزمان. أي أنه كلما تحقّق التطوّر الواقعي، عبر الصيرورة، بدا الحسّي عتيقاً ورثاً، بينما يتطوّر العقلي في الزمان، يغتني بالواقع. لهذا يتشكّل العقلي في إطار أقلية، ويتعمَّم بعد تغيّر الواقع ذاته، عِبْر التحديث (إصلاح نظام التعليم، إصلاح القوانين، إصلاح التربية، إصلاح الثقافة عموماً). إذن ينشأ العقلي قبل التغيير ويسهم فيه، بينما يتطوّر الحسّي بعد التغيير.

سنلاحظ أن الفلسفة نشأت في الهوامش (الأطراف) لدى اليونان القديمة، أي قبل تشكّل إمبراطورية الاسكندر، لكن دورها فيما بعد مع تشكل الإمبراطورية انحطّ، ولم ينهض إلا في الإمبراطورية العربية. ولاشك في أن الأسطورة هي التي سيطرت في الإمبراطورية اليونانية، مع وثنية دفعت الاسكندر لأن يفكر بأن يكون إله. وبهذا تهمّشت الفلسفة من جهة وتمازجت من جهة أخرى الأسطورة الشرقية والأسطورة اليونانية معاً. لكن سيطرة الدين مع الإسلام حقّق للفلسفة حيّزاً عبر الدور الذي تحقّق للعقل عبر الدين: أولاً في الفِرَق والمذاهب الفقهية (أبو حنيفة، المعتزلة، ثم إخوان الصفا). بمعنى أن الصراع بين العقل والنقل (النقل النصّي المفسر لغوياً، وبأخذ المعنى الظاهري للدين، والعقل عبر التأويل)، السابق لترجمة الفلسفة اليونانية، أوجد مناخاً طبيعياً لتغلغل الفلسفة وتحوّلها إلى تيار.

لكن لابد أن نلاحظ أن نشوء الفلسفة اليونانية استند إلى التطوّر «العلمي» في الشرق (علم الفلك في ما بين النهرين والرياضيات في وادي النيل). وبالتالي فهي الانتقالة النوعية المستندة إلى التراكم السابق، والمحقِّقة للتجريد النظري. ودون هذا التحديد ليس من الممكن فهم كيفية نشوئها، حيث أنها ليست البنت الطبيعية للأسطورة لكي تربط بـ«العقل» اليوناني. إنها بنت «العلم» الشرقي. ولاشك في أن كل فلاسفة اليونان القديمة استندوا إلى هذا العلم. هذه المسألة تلغي التمايز «العقلي» بين الشرق والغرب، وتوضح «وحدة الحضارة»، وتبيّن أن التراكم لا يتّخذ طابعاً قومياً، بل إنه عالمي. أما لماذا نشأ في اليونان

الطرفية، وليس في الشرق الحضاري، فهو سؤال يعيدنا إلى: وعي مسألة التراكم، واللحظة التي يفضي فيها إلى تحقيق تغيّر نوعي أولاً، وكذلك ثانياً وعي موقع الأطراف في التقدم، ولماذا لا يتحقّق التغيّر في إطار بنية مكتملة، متماسكة و«منجزة».

إذا كانت اليهودية تطوير للأسطورة (ربما بتأثير العلم في مصر القديمة)، فإن الدين هو مزاوجة (ربما لا واعية، موضوعية) بين الأسطورة والعلم والفلسفة، وهو في الإسلام مزاوجة بين الأسطورة (المقلّصة بفعل تطور الفكر) والفلسفة (غير المعمّمة). لهذا نلاحظ أن الطابع الأسطوري في النصّ «مقلّص»، وجانب الأحكام، والطابع الفلسفي موسّع قياساً بالتوراة. والمزاوجة هذه لا تتحقّق بفعل مباشر «قصدي»، واعي، بل تتحقّق عبر تخمر الوعي لدى البشر، عبر القرون.

النقل هنا، إذن، هو «تثبيت» وعي، عبّر عن مزاوجة بين الأسطورة والفلسفة في لحظة محددة، وإعادة تكراره، ضداً عن ميل العقل البشري الهادف إلى تعميق الطابع العقّلي، بتجاوز الطابع الأسطوري. إنه إذن تكريس لوعي محدّد على الضد من تطوّر الواقع، ومن تطوّر العقل معاً. لكن هذا التنازع كان يقوم على أساس اتفاقي بين الدين والفلسفة في النقطة المحورية لوعي الواقع، فإذا كان الدين ينطلق من الله كفاعل فإن الفلسفة تنطلق من الفاعل الأول أيضاً. وهذه نقطة تحديد هنا تجعل الاختلاف بين الفلسفة والدين والعقل والنقل، اختلافاً شكلياً من زاوية، لكنه هام من زاوية أخرى. ويتمثل الاختلاف الشكلي في أن التعبير عن ذات الحقيقة يتخذ صيغتين مختلفين: الصيغة الأولى عقلية

منطقية (الفلسفة)، والصيغة الثانية أسطورية شعرية (الدين). أما الاختلاف الهام فيتمثل في أن الصيغة الأولى تفتح الإمكانات أمام وعي الواقع المتحوّل، وتتعامل عقلانياً معه، وبالتالي فهي تحمل إمكانية التغيير في المفهومات. أما الصيغة الثانية فتحاول تكريس السكون، تكريس نصٍّ نشأ في لحظة، متجاهلة التغيّر. لكن ما يجعل هذا الاختلاف ليس حاسماً كذلك، هو أن شكلي الوعي هذين هما انعكاس لواقع محدّد، نمط محدّد، مما يجعلهما يعيدان إنتاجه، سواء عبر العقل أو عبر التفسير والتأويل. لهذا فقد نشأ التضاد بينهما لحظة تجاوز هذا النمط، والانطلاق لتأسيس نمط جديد.

الإسلام أتى بأفكار مهمة، رسم مسار تطوّر محدّد، تحقّق بعد الدعوة، وعلى ضوء فعلها، لكن التطور الواقعي أفضى إلى طرح التساؤل حول ما طرح، لأن ميولاً تجاوزية قد وجدت في الواقع ذاته. هذا التطوّر الواقعي أنتج تطوّراً في الفكر، اعتماداً على دور فاعل للعقل أفضى إلى بدء طرح مفاهيم تتجاوز الدين (الشك الديني، ترجيح دور العقل...). وبفعل ذلك فُسِّر الدين ضمن إطار يتجاوز حدوده.. مما أفضى إلى «الحرب ضد العقل»، خصوصاً مع الغزالي. لكن بدء التفكك والانهيار أفضيا إلى نشوء تفسير آخر للدين: «أصولي»، لكنه مليء بالسحر والأسطورة، والشعوذة، وبإبراز كل ما هو متحجر ومحافظ في الإسلام. بمعنى أن التأثير «الفلسفي» (العقلي) في الدين نُفِيَ لمصلحة القالب الأسطوري. إنه إذن انكفاء إلى لحظة سابقة للإسلام، وهذا الإسلام هو الذي وصلنا عبر استمراره خلال كل مراحل الانحطاط.

هنا سنلاحظ بأن تطوّر فعل العقل (الفلسفة، الأدب عموماً)، أوجد نقيضه على ضوء الانهيار، حيث انكفأ الدين إلى «عصر الأسطورة»، تحوّل إلى أسطورة، اتخذ طابعاً أسطورياً، فتوحّد الجهل والأسطورة بقطع العلاقة بالفكر والعلم والعقل. لهذا نجد أن كل ما كتب مذاك تركز على الجانب الشكلي (الفقه)، وعلى الجانب اللغوي، ثم على الجانب المتعلق بالمعجزات والخرافات.

النصّ الإلهي نزل في لحظة، وبالتالي إنقطع ليصبح جزءاً من واقع، تتعامل معه العقول وفق وعيها ومقدرتها وبالأساس مصالحها، هكذا كان الصحابة، والتابعين، كذلك كان أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد ابن حنبل، والمعتزلة، والشيعة والفلاسفة، وهكذا كان السيوطي، وابن كثير وابن تيمية.. الخلاف هنا تمحور حول طريقين: التزام النصّ، وتفسيره وفق فهم لغوي فقط، وبالتالي إهدار العقل (وهو ما يسمى التفسير)، أو التزام النص لكن مع استخدام العقل في تفسيره (وهذا هو التأويل).

مع بدء تفكك الإمبراطورية إذن، ومع تصاعد الشك والميل إلى «الإلحاد»، أعيدت صياغة الدين، بدءاً من إلغاء دور العقل (مع الغزالي)، إلى العودة إلى تفسيره انطلاقاً من وعي أسطوري سابق له (المعجزات، الكرامات، السحر...)، وهذا الدين هو الذي وصلنا (على المستوى العقيدي)، ولقد عاد محمد عبده إلى «الوعي الأسبق»، الذي يركز على العقل في التزام النصّ. حاول العودة إلى ما قبل الغزالي (وتحديداً إلى المعتزلة)، وحاول إعادة صياغة الإسلام الأصلي دون تحويره، بل عِبْر

تضمينه قضايا جديدة، وفق أسس الفقه الإسلامي ذاتها. وهو هنا لم يكيِّف الدين مع الوضع الجديد، لم يفسره بما يتوافق مع الوضع الجديد، بل على العكس حاول استيعاب الجديد في إطار النصّ.

(٢) العقل والنقل في الإسلام

ينطلق الجابري من منهجية حديثة (لالاند، شتراوس، ماركس...)، وهذه المنهجية تبلورت على ضوء التطوّر التراكمي في الفكر، استناداً إلى «العقلانية» العربية الإسلامية (ابن رشد...). لكنه يسعى لتحديث الفكر العربي «من داخل التراث العربي الإسلامي».

أولاً: الاستناد إلى المنهجية الحديثة هذه (بغض النظر عن الرأي فيها) يعني أنه ابتدأ من خارج التراث.

ثانياً: إنه على ضوء ذلك، يعيد ترتيب التطوّر منذ ابن رشد إلى لالاند وشتراوس وماركس، وهو هنا يبدأ من الداخل للوصول إلى الخارج.

ثالثاً: إنه بالتالي، يعيد صياغة العقلانية التي تطورت في أوروبا، أو بشكل أدقّ يؤرّخ لتطوّر هذه العقلانية.

رابعاً: إنه يعطي لهذه العملية «طابعاً» (أو شكلاً) عربياً إسلامياً.

هل تُحدِّث هذه العملية الفكر العربي؟ وبالأساس هل تنتج هذه العملية عقلانية؟ أم تبلور كاريكاتور عقلنة تحقّقت في أوروبا؟

١) المشكلة أن الجابري الذي دعا إلى الانطلاق من عقلانية ابن رشد لبلورة عقلانية عربية حديثة، سار في اتجاه معاكس، فلم يلعب دور المؤرخ لنشوء العقلانية الحديثة (في أوروبا)، إنطلاقاً من ابن رشد، ليصل إلى أن

الفكر الأوروبي الحديث كان تطويراً للفكر العربي (الفلسفة العربية)، وأن لالاند وشتراوس وماركس...الخ هم النتاج الطبيعي لصيرورة الفلسفة العربية الإسلامية. أليست المساومة بين العقل والدين وتوزيع أدوارهما، كما صيغت لدى ابن رشد، هي الأساس في تغليب العقل على الدين في الفكر الأوروبي الحديث؟ لقد عاد الجابري إلى الوراء. منطلقاً من ضرورة تبرير عقلانية ابن رشد، لكنه أظهر لاعقلانية وهو يسعى لتبرير ذلك، مركزاً على المغاربي في معارضة المشرق، ومنطلقاً بالأساس من جوهر التقييم الإستشراقي، القائم على أن العقل للغرب والروح للشرق. مع تمييزه المغرب عن الشرق، وملحقاً لها بأوروبا، رغم أن ابن رشد عربي (عربي الأصول)، وبالتالي فإن نزعته العقلانية تنزع الطابع «الإثني» من ثنائية شرق/ غرب. والمشكلة أن الجابري تبنى التقسيم الإستشراقي (في تكوين العقل العربي)[1]. لهذا نجده يوسم العقل المشرقي بالبياني والغنوصي والصوفي، وفي المقابل يؤكد على عقلانية العقل المغاربي.

إنه هنا لاعقلاني، حيث لم يدرس تاريخية الفلسفة، لهذا لم يصل إلى نتيجة أن عقلانية ابن رشد هي النتاج الطبيعي لتطوّر (تراكم) الفلسفة في المشرق وهي قمة هذا التطوّر، ولقد تحقق ذلك عبر الصراع بين العقل والنقل، والعقلانية واللاعقلانية. ولقد أشرت إلى ذلك في نقدي لكتابه «نحن والتراث»[2]، بمعنى أن الجابري الذي دعا إلى إعلاء

(١)د. محمد عابد الجابري " تكوين العقل العربي " دار الطليعة، بيروت/ لبنان، ط١ .
(٢)د. محمد عابد الجابري " نحن و التراث " دار الطليعة، بيروت/ لبنان ط١ / ١٩٨٠ .

العقل، وإلى التمسّك بعقلانية ابن رشد كأساس لأي تطوير عقلاني في الفكر العربي الحديث، صاغ تطوّر الفكر العربي (العقل العربي) بشكل لا عقلاني، وهو بهذا يدمّر دعوته للعقلانية. بمعنى أنه في إطار الدعوة إلى العقلانية يعمّم اللاعقلانية. ودراسة منهجيته، التي هي اقتطاع من عدد من المفكرين الأوروبيين دون رابط منهجي، توضّح ذلك، وأن تحديده للابستمولوجيا (مثلاً) مبهم، حيث يعطي عدد من التعريفات لها، كما يتوضّح في مقدمة كتابه «تكوين العقل العربي»، وهي تعريفات متخالفة: من مقاربتها والمنطق، إلى اعتبارها العلاقة بين المنطق ومنتوجه (الفكر)، إلى اعتبارها المنتوج فقط (العقل المكوَّن).

إن التأكيد على عقلانية ابن رشد يفرض البحث عن صيرورة تبلورها في الفلسفة العربية الإسلامية منذ نشوئها (وربما قبل ذلك في إطار علم الكلام). والمسألة هنا تتعلق بمستويين، الأول: يتعلق بمقولات الفلسفة والربط فيما بينها، وسياق تطوّرها في التاريخ العربي الإسلامي، وتحديد سياق وعي أرسطو فيها، وما أضافته هذه الفلسفة، ما راكمته انطلاقاً من فلسفة أرسطو. وهذا بحث في تاريخية الفلسفة وهو بحث فلسفي. الثاني: يتعلق بما يمكن أن أسميه الأيديولوجيا، والذي اتخذ في التاريخ الإسلامي شكل العلاقة بين العقل والنقل. المنطق والنصّ، أي العلاقة بين الفلسفة والدين (رغم أن التحديد الأول أدق، لأن صراع العقل والنصّ كان في جوهر الخلاف الديني، وربما كان تحول الصراع إلى صراع بين الفلسفة والدين هو تطور مهم، نقلة مهمة في تطور الفكر). وهذا يقودنا أولاً إلى تحديد جوهر كل منهما،

ومدى الالتقاء (أو الاختلاف) بين «الجوهرين». وفكرة ابن رشد هنا واضحة، حيث أنه أكد على التقائهما في الجوهر (فكرة العلة الأولى: الإله في الفلسفة والله في الدين). وبالتالي فقد ميّز بين شكلين في التعبير عن «ذات الحقيقة». المحدّدين في: التعبير العقلي (المنطقي) والتعبير الديني (النصي). لكن فكرة ابن رشد تبلورت في إطار الصراع في الإمبراطورية العربية الإسلامية، حول العلاقة بين الدين والفلسفة (النقل والعقل)، والذي وصل إلى حد تغليب العقل على النقل، وهو الأمر الذي دفع الغزالي إلى «رفض العقل» (أي بالتحديد رفض الفلسفة)، والغزالي هو مرتكز ابن رشد في بلورة فكرته، حيث رفض منطق الغزالي (وكتاب تهافت التهافت هو رد على كتاب الغزالي تهافت الفلاسفة). ولا يمكن فهم فكرة ابن رشد إلا في هذا الإطار. ولاشك في أن تقسيم الغزالي وهو يرفض العقل للفكر، وتأكيده على أن الخواص هم من يجب أن يضطلع على الفلسفة، بهدف معالجة «المرضى» الذين يصابون بالشك، وأن الدين هو الثقافة العامة التي يجب أن تعمَّم، كان في أساس تقسيم ابن رشد، لكن مع تحويل في جوهر هذا التقسيم، حيث أصبحت الفلسفة هي وعي الخاصّة، والدين هو وعي العامة، لكنه وحّد بينهما في الجوهر، واعتبر أنهما شكلان مختلفان لحقيقة واحدة. وهو هنا قد دافع عن الفلسفة، وأكمل ما بدأته الفلسفة العربية الإسلامية.

وهذا الإطار يلغي إمكانية التقسيم إلى مشرقي/ مغربي، ويرى الفلسفة في تاريخيتها، كما أنه يلغي انقسام العقل الذي يحدثه الجابري إلى عقل بياني وآخر عرفاني وثالث برهاني، ويؤكد على أن الاختلاف هو في

أشكال التعبير عن جوهر الأفكار. وهي أشكال وجدت في المشرق كما في المغرب، كما وجدت في أوروبا إلى وقت قريب. وإن قيمة ابن رشد أنه بلور فكرة كانت مجال صراع طويل في التاريخ العربي الإسلامي، وعقلانيته تكمن في ذلك بالتحديد. فقد أكد على الدين ضد نزعات الشك والإلحاد التي نشأت في إطار الفلسفة، من جهة، كما أكد على العقل (وبالتالي الفلسفة) ضد الدين النصي، الذي كان بدأ يطغى، فشرعن الفلسفة معتبراً أنها مساوقة للدين من جهة أخرى. وهذه الفكرة بالتحديد كانت في أساس انطلاق عصر النهضة، وبالتالي تغليب العقل على «النصّ»، ومن ثم تشكيل العقلانية الحديثة.

وبالتالي فإن العودة إلى ابن رشد تفتح الأفق، لتأكيد شرعية العقل (والفكر)، في الإطار الشعبي العام، كما في الإطار الفكري. وهنا يكون اعتناق كل اتجاهات العقلانية الحديثة أمراً مبرراً ومشروعاً. لكنها لا تقدّم أكثر من ذلك. وربما توضع في تضاد مع العقلانية الحديثة التي أفضت إلى الديمقراطية والعلمانية، والمواطنة. فالعقلانية الحديثة تجاوزت عقلانية ابن رشد، وحققت قطعاً معها، عبر إلغاء العلاقة بين العقل والنقل (أو الفلسفة والدين) لمصلحة العقل (والفلسفة)، حيث ألغت الفاعل الأول من منطقها، لمصلحة العقل، أو بشكل أدق أصبح العقل هو الفاعل الأول، وهذا التطوّر لم يكن نتاجاً لخاصّية أوروبية، بل نتاجاً لتراكم الفكر، وما من شك كانت اللحظة الرشدية أحد لحظات هذا التراكم، وبالتالي فإن العودة إلى الوراء، من أجل تجاهل التطوّر الحديث أمر «رجعي»، أمر انكفائي. لهذا فإن دراسة الرشدية

أمر ضروري في إطار الفكر، لمعرفة تاريخية الفكر، وأهميتها في الوضع العربي الراهن تكمن فيما أشرت إليه للتو، أي شرعنة العقل (والفكر). لكنها لا تستطيع أن تقدّم أكثر من ذلك، وأي مسعى لجعلها تقدّم أكثر من ذلك هو مسعى أيديولوجي، وهو مناقض لمقتضيات الواقع العربي الراهن، ويمكن القول أنه يضع الرشدية في قالب كاريكاتوري لأنه يؤسّس لجدل مقلوب. فإذا كان ابن رشد أوجد التركيب الضروري في عصره (في إطار الصراع بين العقل والنقل، الفلسفة والدين)، فإن العودة للرشدية اليوم هي الجدل المقلوب، لأن التركيب الراهن هو بالتحديد: الديمقراطية والعلمانية، والمواطنة، وهو تركيب لا تنتجه منظومة ابن رشد، وإن كانت أسّست له، أو كانت لحظة في صيرورة تشكلّه. وهذا التركيب الذي تبلور في أوروبا استند على إلغاء التضاد بين الفلسفة والدين، العقل والنقل لمصلحة الفلسفة والعقل، وهو هنا يلغي أحد شكلي التعبير اللذين أشار إليهما ابن رشد، فالحقيقة لا تطرح إلا في شكل عقلاني، منطقي، وعلمي. أما الدين فقد تحوّل إلى شأن فردي، وغير قابل للتحوّل إلى أيديولوجيا (رغم أن بعض القطاعات تحاول ذلك).

وإذا كان الجابري ينطلق في منهجيته من نتاجات الفكر الأوروبي الحديث، فقد وصل إلى نتاج لا يطابق منظومة هذا الفكر، وهو ما يوضّح إشكالية منهجيته، وربما شكليتها. بمعنى أنه بدل أن يسعى إلى دراسة التراكم العقلاني الذي أسّست له العقلانية الرشدية، ومن ثم تبلوره في أوروبا، وضع عقلانية ابن رشد في تضاد مع (أو كبديل لـ)

العقلانية الحديثة. مع ملاحظة أنه لم يستطع استيعاب عقلانية ابن رشد، ولا التراكم في الفلسفة العربية الإسلامية الذي أفضى إلى تبلورها.

٢ـ لنحدِّد الأمور بدقة، مبتعدين عن التعميمات. فماذا يعني التحديث «من داخل التراث العربي الإسلامي»؟ هنا يطرح سؤال أولي هو: ما هو التراث؟ ما المسافة بينه وبين الأيديولوجيا؟ ما علاقة الشكل والمضمون فيه؟ إننا نتحدث عن مجمل الفكر الذي أُنتج في الإطار الإسلامي، في مرحلة محدَّدة هي المرحلة التي كان الإسلام سلطة. بمعنى أننا نتحدث عن علم الكلام والفقه (وأساساً القرآن والسنة) والفلسفة. أحدِّد هنا تاريخية الفكر، لأطرح السؤال حول علاقته بالواقع (الواقع التاريخي). إن تجاهل هذه العلاقة، يفرض النظر إلى الفكر كمطلق، محرَّر من فعل الواقع، وبالتالي التأكيد على أنه صالح «لكل زمان ومكان»، بعيداً عن الحدود المعرفية للبشر ولعلاقتهم بواقع محدَّد، وبالتالي بعيداً عن كونه نتاج هذا الواقع، وهو هنا يصطبغ بصبغة أيديولوجية ضرورة. ومادام الفكر هو منتوج فئة محدَّدة قادرة على ذلك، هي الفئة (الطبقة) المسيطرة، فهو بالتالي الأيديولوجيا المعبّرة عن مصالحها حكماً. لهذا فإن الفكر المنتج في الإمبراطورية العربية الإسلامية هو الفكر الذي عالج مشكلات الواقع ذاك منظوراً إليه من منظار مصلحة الطبقة المسيطرة، أي طبقة كبار ملاّك الأرض والتجار، فهو إذن يحدِّد مصالحها، ويكرّس سلطتها، ويعمم وعيها، كيما يتحوّل إلى وعي جمعي.

نلمس هنا جوهر هذا الفكر، الذي تناول أيضاً مستويين آخرين، غير بعيدين عن ذلك بل على العكس يكرّسانه، المستوى الأوّل:

«وعي» الكون (الحياة)، وأساس المسألة هنا يتحدَّد في «فِعل الخالق»، المحوّل واقعياً إلى فِعل «ممثله على الأرض»، أي الحاكم، ومن هنا تنبع أهمية الربط بين الديني والدنيوي، وكذلك أهمية الطابع المقدس للحاكم (خليفة الله على الأرض). والمستوى الثاني: فكرة الله، وبالتالي العبادة (الطقوس الدينية)، المرتبطة بالدنيوي عبر الفكرة السابقة والمحدّدة هنا كون الخليفة هو «أمير المؤمنين»، وبالتالي الحارس على تطبيق الشريعة، وبالتالي فهو الفقيه الأعلى والقاضي الأعلى، والإمام الأعلى أيضاً. وهذين المستوين يهدفان إلى تأكيد سلطة هذه الطبقة، وتأكيد خضوع «المؤمنين»، وفي الوقت نفسه تكريس مصالحها انطلاقاً من أنها مقدّسة. فهي مسائل مصاغة في إطار مقدّس، بمعنى أنها مقرَّرة على البشر من الله، لا تجوز مخالفتها، لأن مخالفتها مخالفة لشرع الله. إنها محتوى النصّ المقدس (القرآن والسنة)، والفقه (فقه المعاملات، وفقه السياسة)، هو وسيلة تطبيقها من خلال الفقيه/ القاضي.

هنا نلمس محتوى العلاقات الزراعية والتجارة، والأموال والضرائب، ومحتوى العلاقات الاجتماعية (تمايز البشر، الزواج، الإرث..) وجوهر السلطة (أولي الأمر الخليفة). وكل ذلك جزء أساسي من التراث، إنه الجزء الأكثر قدسية، ولاشك في أن كل الحوار حول التراث راهناً يصّب حولها، وهو جوهر شعار «الإسلام هو الحل».

في علم الكلام طرحت مسائل فلسفية، وبالتحديد دور الإنسان في حدود الطاعة لله. فطُرِح السؤال: هل أن الإنسان مخيّر أو مسيّر، مجبر أو غير مجبر؟ أي أن حدود دور العقل هي التي طُرحت للمناقشة، ومنها

نشأ الصراع بين العقل والنقل، والذي تحوّل إلى صراع بين الفلسفة والدين. لكن سنلاحظ أن حدود هذا الصراع لم تخرج من إطار الفاعل الأول (الله)، بمعنى أن المسألة تعلّقت بحدود العقل في إطار شريعة الله. وهذا الصراع هو الذي انتهى في الصيغة التي بلورها ابن رشد، أي أن هذا الصراع ظل على أرضية أيديولوجيا الطبقة المسيطرة، وإن كان يفتح الأفق للشك، والإلحاد، وأحياناً لبلورة «بديل». إن الصراع بين العقل والنقل حظي بأهمية، لأنه عبّر عن «انطلاق الذهن»، عن ميله إلى الفعل (النظري)، وهو الميل الذي أفضى إلى تطوّر الفلسفة، لكن المسألة الهامة هنا تمثلت في دور الفكر في الواقع، حيث أن نشوء الدولة الإسلامية، والتطوّر الاقتصادي الاجتماعي المتحقِّق فرضا حاجة أكبر للفعل، بهدف «تطبيق» الشريعة (التي هي دستور الدولة). وإذا كان النصّ قد نشأ في عصر محدد، سابق لتشكّل الدولة، ولتطوّر الاقتصاد، فإن هذا التطوّر أوجد الحاجة إلى تفسيرات جديدة، تعبّر عن الواقع الجديد. كان «مظهر» النصّ، والتفسير اللغوي له، بوجدان هوّة، لهذا دخل العقل لكي يجسر الفجوة، ويؤسس لتفسيرات منطقية. لكنه أوجد، أيضاً، تفسيرات منطقية لأفكار جوهرية في النص، كانت تفتح باباً للشك، من زاوية أنها تعزّز مقدرة العقل على التفكير في الكون والطبيعة والمجتمع. وهنا كان التمسك بالنصّ هو الردّ للحفاظ على تماسك النصّ ذاته. وموقف الغزالي واضح هنا، فبالنسبه له إن فعل التفكير يقود إلى الشك وبالتالي إلى تجاوز النصّ، لهذا رفض الفلسفة

وقولب العقل في إطار «بسيط»[1] (إحياء علوم الدين، جـ١)، عملي، وخادم للنصّ ذاته. بمعنى أن الصراع تحدّد في الحفاظ على الأيديولوجيا السائدة في شكلها البسيط، ضد إعطائها شكلاً «عقلياً» (فلسفياً)، لأن هذا الشكل الأخير يفضي إلى تجاوزها. وسنلاحظ هنا أن صيغة ابن رشد أعطت الشرعية للشكلين كونهما يعبران عن «الحقيقة ذاتها». وابن رشد محق هنا لأن النصّ والفلسفة عبّرا آنئذ عن «الحقيقة ذاتها»، (أي الأيديولوجيا ذاتها)، في شكلين مختلفين.

لكن هل يمكننا أن نضع الفلسفة في إطار الأيديولوجيا؟ ربما كانت المسألة معقدة هنا، لأن الفلسفة تتناول المقولات الأكثر تجريداً، لكن الفكرة الهامة هنا تتمثل في أن الفكر (حتى الأكثر تجريداً) هو نتاج الواقع، أي نتاج رؤية البشر للواقع، ولاشك في أن الفكر الأكثر تجريداً يدفع في علاقة معقدة مع الواقع، وبالتالي فإن هذه العلاقة لا تبدو أنها مباشرة. لكن هل كل ذلك يلغي أن الفلسفة هي جزء من الأيديولوجيا؟ لا، لكن ليس بالمعنى المباشر، وإذا فصلنا الفلسفة إلى: منهج، مقولات، وتصورات، فإن منهجية مجمل الفكر واحدة (وهو ما أشرت إليه في الفقرة السابقة)، وبالتالي فإن المنهجية في الفلسفة هي ذاتها، والتي أنتجت مختلف أشكال الفكر، لكنها مصاغة بشكل منطقي، وقيمتها تكمن في إنتاجها للأشكال الأخرى (وهنا الشكل الديني)، لتبلور عبرها الأيديولوجيا. أما المقولات فهي الصياغة المجرّدة للبنى المنطقية، وهي عنصر في المنهجية. وإذا تناولنا التصوّرات فسنجد أنها

---

(١) الغزالي " إحياء علوم الدين " دار المعرفة، بيروت/ لبنان (د. ت).

الأكثر قرباً من التصورات في أشكال الفكر الأخرى، لأنها تخصّ الكون والحياة. ولقد أشرت للاتفاق الجوهري بين الفلسفة والدين، في مسألة الفاعل الأوّل، لكن الاختلاف يتحدّد في آليات فعله (البنى المنطقية في الفلسفة، الطابع الأسطوري - الشعري - في الدين).

على ضوء ذلك، يمكن التأكيد على أن التراث هو الأيديولوجيا السائدة في مرحلة ماضية. هو أيديولوجيا تحتاج إلى فحص ونقد لوعي الماضي، لكن أيضاً لأنها فاعل (بشكل ما) في وعي الناس راهناً. وبالتالي فإن تناول التراث له منحيين: وعي الناس، والتاريخية، الأول: يتعلق بالفكر الديني، الذي تضاد مع الواقع، مما يفرض تحقُّق عملية «تكييف» بدأت منذ عصر النهضة العربية، حيث تبلور اتجاه تنويري من داخل هذا الفكر (وتناول هذه المسألة يحتاج إلى ملاحظات إضافية)، والثاني: يتعلق بدراسة هذا الفكر بمجمله في إطاره التاريخي من جهة، وفي علاقته بالفكر الأوروبي الحديث من جهة أخرى، فهو الأب لذاك الفكر، ولا يمكننا فهم نشوء العقلانية الحديثة دون فهم علاقتها بالعقلانية القديمة التي نشأت في الشرق، فهي المفاصل الضروري والمطوّر للعقلانية اليونانية.

٣ـ الجوهر الأيديولوجي، الذي أشرت إليه، انتهى مع انتهاء العصر الذي كانت فيه الزراعة هي وسيلة الإنتاج الأساسية، أصبح متخلفاً عن الواقع الذي فرضه التطوّر الرأسمالي (والصناعي تحديداً). واستمرار هذا الجوهر عندنا (استمرار الأيديولوجيا الدينية عموماً) يشير إلى أن الطابع الزراعي لازال قائماً (وهذه إشكالية التخلف)، رغم

التطوّر الذي تحقّق خلال العقود الماضية. ورغم تغلغل الفكر الحديث.

ولهذا سنلاحظ أن التضاد نشأ بين الأيديولوجيا القديمة والفكر الحديث، ولم يتصاعد دور الأيديولوجيا القديمة إلا بعد تفكّك الفكر الحديث، ولهذه الواقعة أهمية، لأنها تشير إلى أن هذه الأيديولوجيا «حلت» محل الفكر الحديث المنهزم، رغم أن التطوّر في العقود الأخيرة حدّ من الطابع الزراعي (وإن لمصلحة طابع مديني مشوّه). إن انهيار الفاعل الاجتماعي (الثقافي والسياسي) الحديث، دفع الفئات المأزومة للتعبير عن سخطها في إطار وعيها (التقليدي). إن انتهاء دور القوى الحديثة الصراعي، وتراجع دورها في التعبير عن الهوية القومية، أسّس لأن تملأ الأيديولوجيا القديمة الفراغ (وفي إحلال الهوية الإسلامية، وفي الصراع)، وهنا نستطيع تفسير «نهوض» الأيديولوجيا القديمة، انطلاقاً من وعي المشكلات الواقعية، وليس بـ«الهروب» إلى الماضي. لكن الارتقاء، وتجاوز التخليف يفرضان تأسيس أيديولوجيا حديثة وعقلانية، مطابقة للواقع الراهن، وليس باستعادة الماضي، أو تحديث «الأيديولوجيا القديمة»، أو التوافق معها بتأسيس توليفة مشوهة. بمعنى أن ما هو ضروري يتمثل في النقد الجذري للأفكار الحديثة التي انتشرت في الوطن العربي منذ بداية القرن العشرين، ولا يتحقّق ذلك إلا بوعي أعمق للفكر الأوروبي الحديث، ووعي منهجياته العقلانية والنقدية، من أجل وعي الواقع وعياً حقيقياً، وتحديد الحلم الممكن، ومن ثمّ تحديد آليات تحقّقه.

لكن ماذا تفيدنا العودة إلى التراث؟ وإلى العقلانية الرشدية (حسب

دعوة الجابري)؟ لقد أشرت لمسألتين، الأولى: تاريخية تتعلّق بصيرورة تطوّر الفكر البشري، وموقع الفلسفة الكلاسيكية العربية في هذه الصيرورة، والثانية: وعي الشعب، التقليدي والمستمد من الماضي، رغم أنه شكْل مبسط ومختزل (وربما مشوّه) من الأيديولوجيا القديمة، بمعنى أنه ليس هي، وكل مطابقة تقود إلى خطأ في التحديد، لأنه وعي يفتقد لعناصر أساسية فيها.

هنا، ولتحديد الإشكالية بدقة نعود إلى مسألة الشكل والمضمون، ونحن نتناول الإمكانات التي يقدمها التراث في تحديث الفكر العربي (وهي دعوة الجابري)، حيث من الضروري إهمال المضمون الذي عبّر عنه الفكر العربي الإسلامي، ليبقى الشكل، وتحديداً في الفلسفة. فهل تفيد، مثلاً، عقلانية ابن رشد في عقلنة الفكر العربي الحديث؟ إذا كانت المسألة تتعلق بمنطق أرسطو وشروح ابن رشد عليه، فقد أصبح جزءاً من الماضي، لهذا يستند الجابري إلى لالاند وشتراوس وماركس وغرامشي، وليس إلى أرسطو وابن رشد. بمعنى أن التطوّر الفلسفي في العصر الحديث قد قطع معها (وإن تضمّن مقولاتها أو ما هو حقيقي منها)، أما مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة، فإن التطوّر الحديث قد تجاوزها، ولم تعد مشكلة قائمة. والعودة إلى «توفيق» ابن رشد لا يقود إلى عقلانية، في الوقت الراهن، بل يؤكّد اللاعقلانية حيث أنها تقوم على سلطة الميتافيزيقا (الفاعل الأوّل)، بينما أسقط التطوّر الحديث الميتافيزيقا من أساسها، وأسّس لسلطة العقل. ولاشك في أنها يمكن أن تكون مرتكزاً لتأكيد العقلانية الحديثة، في الإطارات التي تسود

فيها الأيديولوجيا القديمة، لكنها لا تشكّل بأي حال من الأحوال مرتكزاً لعقلانية الفكر، بل أنها مرتكز لا عقلانيته. بمعنى أن تناول الفلسفة العربية الإسلامية يمكن أن يسقط الأحادية التي تطرح فيها الأيديولوجيا القديمة، وهو الأمر الذي يسهّل قبول سلطة العقل، وبالتالي يضعف مقاومة الأيديولوجيا القديمة للفكر الحديث (بمعنى أن الهدف تكتيكي هنا لأنه يتعلق بإعادة صياغة الوعي الشعبي، وليس بصياغة الفكر).

لقد «رُحِّل» ما هو حقيقي في فلسفة ابن رشد إلى الفكر الأوروبي الحديث، وأصبح جزءاً منه. أي أنه دخل «كجزء عضوي» في صياغة الفكر الحديث. وهذا الفكر هو «النقطة الأعلى» في صيرورة التطوّر الفكري (الفلسفي)، لهذا لا يمكن أن تضيف العودة إلى ابن رشد شيئاً فيه، سوى في نقطة واحدة تتمثل في التأكيد على أن الفكر الحديث هو «الابن الشرعي» للفلسفة العربية الإسلامية، أما تجاهل هذه الصيرورة والعودة إلى ابن رشد، فلا تقود سوى إلى تكريس اللاعقلانية، أي «مواجهة» العقلانية الحديثة بعقلانية عتيقة.

٤ـ فكرة «تبيئة» الفكر شائعة، وتتخذ أحياناً شكلاً هزلياً، وربما كان الجابري يهدف إلى ذلك، لهذا يعلي من قيمة عقلانية ابن رشد، وكأن الهدف هو القول أن لدينا «عقلانيتنا» ولا نحتاج إلى عقلانية أوروبا، أو التأكيد على العقلانية الحديثة عبر دمجها بعقلانية ابن رشد. إن مسألة «الخصوصية» (والهوية) تلعب دوراً مهماً في هذا المجال، وكأن العجز عن «استيعاب» العقلانية الحديثة نابع من «الخصوصية» بالتحديد،

وأرى أن في ذلك ابتسار فظ، يمكن أن تكون القطيعة التي حدثت في التطوّر التاريخي لعبت دوراً في هذا العجز، لأن الانهيار الذي حدث في التاريخ العربي، أدى إلى نشوء وعي بسيط وأسطوري وساذج، مما أفضى إلى غياب «اللحظة الرشدية» (وكل التطور الفلسفي والعلمي السابق لها). وهذه القطيعة في صيرورة الوعي، جعلت إمكانات استيعاب الفكر الحديث أمراً صعباً، لهذا تحوّل إلى «هزل» حينما طرح في الوطن العربي، لكن من غير الممكن تعميم هذه المسألة أولاً، وكذلك يجب ملاحظة التطوّر في الوعي، والذي تحقق في العقود الماضية، ثانياً. وربما كان البحث في صيرورة التطور الفكري في إطاره التاريخي، يسهم في ردم هذه الهوّة، ولاشك في أن دراسة الفكر العربي الإسلامي (وخصوصاً الفلسفة العربية الإسلامية)، وقبله الفكر اليوناني، ومن ثم دراسة الفكر الحديث هام وضروري في الوقت نفسه.

لكن، التأكيد على الدراسة شيء وصياغة تصوّرات «مختلطة» شيء آخر. فالمسألة لا تتعلق في إعادة طرح المشكلات القديمة (مثلاً العلاقة بين العقل والنقل، الفلسفة والدين)، بل تتعلق في تحديد تاريخية الفكر، كأرضية للبحث في مشكلاته الحديثة. المسألة اليوم تتعلق، مثلاً، بعلاقة الدين بالدولة، وصيغة ابن رشد تقدّم جواباً متخلفاً، لأنها تساوق بينهما في إطار الميتافيزيقا، وفي الدولة في إطار الدين، والديمقراطية التي هي مسألة راهنة تتعلق بدور البشر السياسي لا يمكن مقاربتها بالشورى، وحق المواطنة لا يتوافق ومفهوم الرعية، ولا يتوافق ومفهوم الملل، والمجتمع الصناعي (أو الذي ينزع نحو الصناعة) لا يتوافق ومفاهيم

مجتمع زراعي، والعلم الحديث أوضح أن كثيراً من الأجوبة القديمة هي أسطورية.

في إطار الظرف الراهن، حيث ترسّخت الأفكار الحديثة (بغض النظر عن نقدنا لها) كما ترسّخت بنى حديثة، تبدو العودة إلى «توليفة» ابن رشد ردّة، لأن المشكلة المطروحة هي ليست علاقة العقل والنقل في إطار الدين، ولا علاقة الفلسفة بالدين في إطار الميتافيزيقا، بل أنها علاقة العقلانية الحديثة بالميتافيزيقا، وعلاقة الدين بالسياسة، وبالتالي فإن العودة إلى «توليفة» ابن رشد تعني الإقرار بهيمنة الميتافيزيقا (في الفكر) والدين (في السياسة). وهذه لا عقلانية مفرطة، لا تختلف كثيراً عما يدعو له الفكر الديني (من هنا نفهم التقارب). إننا بحاجة للتأكيد على الصيرورة التي خضعت لها فكرة ابن رشد والتي أفضت إلى نفيها لمصلحة تركيب أعلى، وأقصد العلمانية بالتحديد.

لتبدو، بالتالي، الدعوة إلى «تبيئة» العقلانية الحديثة، وكأنها تأسيس لسلفية «حديثة»، أي الإغراق في اللاعقلانية. ولقد لمست سابقاً الطابع «السلفي» في فهم الجابري لـ«تكوين العقل العربي». فهو في أساس تقسيمه «العقل العربي» إلى: بياني وعرفاني وبرهاني. ولتحقيق ذلك خلط بين الشكل والمضمون، بين المنهجية (التي هي واحدة) وشكل التعبير عنها (وهو بالضرورة متعدِّد)، وهو هنا لا يرقى إلى رؤية ابن رشد، الذي أكد، كما أشرت، على واحدية الحقيقة، وتعدّد أشكال التعبير عنها، لهذا فإن القول بـ «عقل بياني»، وآخر «عرفاني» وثالث «برهاني». يشير إلى الشكل ربما، لكنه لا يشير إلى المنهجية، وهنا نلمس

اختلال مفهوم الجابري حول العقل. واستخدامه لـ«لالاند» في تقسيمه العقل إلى: «عقل مكوِّن» و«عقل مكوَّن»، لم يفضِ به إلى تحديد منهجي لمفهومه للعقل، بل ساعده على تشويه مفهوم العقل، حيث أحلّ «العقل المكوَّن» (منتوج «العقل») محل «العقل المكوِّن» (أي المنهجية). بمعنى أنه أحلّ الشكل محلّ المضمون، ويمكن القول أنه أحلّ الأيديولوجيا محلّ المنطق، وإشارة جورج طرابيشي (نقد نقد العقل العربي) حول اجتزاء النصوص وتحويرها يصبّ في هذا المنحى. إن «سلفية» تكمن في أعماق الجابري، توجّه بحثه.

ولاشك في أن مفهوم الابستومولوجيا ملتبس لديه، فهو أحياناً المنهج (الطريقة) وهو أحياناً «العقل المكوَّن» (أي منتوج العقل)، وهو أحياناً ثالثة انسجام (أو عدم انسجام) المنهج مع منتوجاته (مقدمة كتاب مقدمة العقل العربي)، وهو في بحثه ينطلق من أنها «العقل المكوَّن». أي الأفكار (التصوّرات). كما أن المنهجية التي يستند إليها، والمعادة إلى لالاند، شتراوس، ماركس، غرامشي. تبدو غير متسقة وخاضعة لحاجاته الأيديولوجية، وهي بالتالي منهجية مفككة. وكل ذلك يوضّح سيطرة الأيديولوجي وليس المعرفي. وهنا نلمس المعنى الدقيق لـ«الخصوصية»، حيث أنها تعني الإغراق في الأيديولوجيا القديمة، لكن في «شكل» حديث. ونلمس هنا أن الجابري يبلور فكراً مناقضاً لفكر عصر النهضة العربية، حيث كان «الشكل» القديم إطاراً لاستيعاب الفكر الحديث. آنذاك كانت الأيديولوجيا القديمة تمهّد الطريق لتغلغل الفكر الحديث. أم اليوم فإن الفكر «الحديث» يمهّد

الطريق للأيديولوجيا القديمة لكي تنتصر. إن إشكالية الفكر الحديث التي أفضت إلى تقهقره، أدت إلى ميل العديد من المثقفين إلى تأسيس «توليفة»، هي في جوهرها تحقيق التوافق مع الأيديولوجيا القديمة، وأعتقد أن هذا الهاجس كان في ذهن الجابري وهو يؤسس لـ«نقد العقل العربي». بمعنى أن الفكر الحديث بدلاً من أن يوجه النقد لـ«ذاته». من أجل تحقيق إعادة تأسيس، تعمّق بنيته، «هرب» إلى «التوليف»، لقد فرض «انهيار» الفكر الحديث و«تصاعد» الأيديولوجيا القديمة، استحضار «عقلانية ابن رشد»، وبالتحديد صيغته المتعلقة بالعلاقة بين الفلسفة والدين. لكن إذا كانت الصيغة، زمن ابن رشد، تعبّر عن تقدّم وعقلانية، فإنها اليوم تنقلب إلى لاعقلانية، لأن التطوّر التاريخي (في الواقع وفي الفكر) قد تجاوزها، ولأن المطروح اليوم ليس المساوقة بينهما في إطار سلطة الميتافيزيقا، بل يتمثل في انتصار سلطة العقل، أو سلطة الميتافيزيقا، والدولة المدنية أو الدولة الدينية، القانون الوضعي أو الشريعة، «الإيغال» في التحديث أو هيمنة سلطة الماضي. وصيغة ابن رشد (في شكلها الفلسفي أو في شكلها الديني) تقوم على الميتافيزيقا (سلطة الفاعل الأول)، وهي في الوضع الراهن تعبّر عن جوهر الأيديولوجيا القديمة، وأن كانت تسمح بـ«التحديث» ففي الشكل تحديداً، وبالتالي فإن «استلهام» لحظة ابن رشد يفرض بالضرورة تجاوزها، بالتأكيد على سلطة العقل، والعلمنة، الأمر الذي يعني: إلغاء دور الدين كأيديولوجيا (وبالتالي كسياسة)، وتأكيده كمعتقد.

٥ـ هل أقسو على د. الجابري؟ ربما، لكن «منطقه» يفضي بالضرورة

إلى ما أشرت إليه، وإن كان لا يقصد، ربما، ذلك.

كنت قدّمت تقييماً إيجابياً لمشروعة، ورأيت أنه يقدّم ما هو أعمق مما قدّمه بعض الماركسيين في تناول التراث (د. طيب تيزيني، حسين مروّة)، ولقد أبديت ملاحظات عديدة عما كتب (تعليق على كتابه «نحن والتراث») ولازالت أعتقد أنه حاول تجاوز مشكلات البحث في التراث، لكن مجمل مشروعه «نقد العقل العربي». كشف عن «الكامن» الأيديولوجي فيه، والذي أبان عن لا عقلانية مفرطة، حيث الراهن يستحضر السالف لكي يحل مشكلاته عبره، وهنا جذر اللاعقلانية. لقد أشرت إلى أن صيغة ابن رشد تنقلب في الراهن إلى نقيضها، أي تكريس سلطة الأيديولوجيا القديمة، وإن عقلانيته ستبدو لاعقلانية إزاء التطوّر الفكري الحديث، وبالتالي لا يمكن مواجهة الأيديولوجيا القديمة، المنبعثة راهناً، إلا عبر تعميق الفكر الحديث، هذا في المستوى النظري، وتطوير فعله الواقعي، لكي يستقطب الأساس الاجتماعي الذي تستند إليه تلك الأيديولوجيا. لهذا ألمس أن لانبعاث الأيديولوجيا القديمة وانهيار الفكر العربي، جذر واحد، هو التحوّلات التي تحقّقت في التكوين الاجتماعي العربي في العقود الماضية، بفعل «التطوّر» الإمبريالي والمضاد للإمبريالية معاً. وبالتالي فإن مهمة المثقف تتحدّد في إعادة تأسيس الفكر، انطلاقاً من وعي أعمق بالواقع.

ولن يتحقق ذلك إلا عبر تحقيق التطوّر في الرؤية (المنهجية/ الطريقة) من جهة، وإعادة تأسيس الفكر، على ضوء ذلك، وانطلاقاً من وعي أعمق بالواقع، يفضي إلى تبلور تصوّر حقيقي عن الواقع،

ومشكلاته، وآليات تحويله من جهة أخرى.

الفصل الرابع

تأملات في الدين والدولة

في البحث عن العلمانية

(١) العرب والغرب ومسألة العلمنة

السؤال المثار هنا هو: هل أن الطابع الديني خاصية في أوروبا، لهذا نشأت العلمانية فيها؟ الجانب المقابل هو: هل أن للشرق خاصية أخرى. لا تفرض الحاجة إلى العلمانية؟ بمعنى هل أن الدين كان سلطة هناك. ولم يكن كذلك هنا؟ وبالتالي هل أن الدين غير الدين؟ ألا يوجد أساس اتفاق بين كل الأديان. كونها معبرة عن وعي بشري (أو حسب الفقهاء عن إرادة الله). يصيغ فيها تصوراته عن وضعه؟ سنتجاوز هنا مفهوم الخاص، لأنه سطحي و"ذاتي"، رغم أن الخاص لا يستقيم إلا بالعام (في علاقة بالعام).

(١) بمقارنة النصوص، سنلاحظ أن الإنجيل لا يحتوي تشريعاً، بعكس التوراة والقرآن وهو يحتوي فقط على نواةٍ أخلاقية عامة، بينما نلاحظ أن القرآن (كما التوراة) نصاً تشريعياً إضافة إلى أنه عقيدة في ا

لتوحيد، تتضمن نواة أخلاقية أيضاً، وسنلاحظ أيضاً أن كل النصوص التشريعية ألحقت بـ «الإنجيل» سواء بإدخال التشريع الروماني في «المسيحية» التي غدت أوسع من النص أو عبر التفسيرات و»الاحكام» الكنسية اللاحقة، ورغم أن هذه أصبحت جزءاً من ا لنص، أصبحت كلها ما أسمى «المسيحية»، فأن التميز ظل واضحاً بين ما هو إلهي وما هو بشري. على العكس من ذلك سنلاحظ أ، النص الإلهي تضمن العقيدة والتشريع (ولاشك في أن التفسيرات والاحكام اللاحقة التي أفتى بها الفقهاء، اعتبرت واقعياً جزءاً من النص أو حتى بديل النص). وفق ذلك يكون النص «القرآن» اكثر دنيوية، لكن في الوقت نفسه اكثر لاهوتية، وبالتالي فإن امكانية تأسيسه لسلطة دينية أعلى من المسيحية، لأن النص «دستور الدين والدنيا». كما أن الإسلام دين ودنيا، إنه بذلك أكثر شمولية من (الإنجيل)، وهذا يتبدى في أنه، حتى لو اسقطنا كل التفسيرات والاحكام اللاحقة، يبقى نصاً تشريعياً، يحدد «قوانين» الآليات الاقتصادية والاجتماعية، الفكرية والسياسية (الدولة).

وبالتالي فأن أية محاولة لتفسير جديد للنص ستكون مربكة أمام (الآيات الأحكام). لقد كانت المسيحية منذ القرن الثالث عقيدة (إيديولوجية) الإمبراطورية الرومانية (ومن ثم البيزنطية)، لكن القانون الذي حكم الإمبراطورية هو «القانون الروماني»، الوضعي (وإن كان يعطي هالة إمبراطورية مقدسة). وإذا كانت الكنيسة في العصور الوسطى وسعت المسيحية لتشمل هذه القوانين (إضافة إلى التفسيرات اللاحقة) فقد كانت الدعوة إلى العودة إلى النص (الإنجيل)

مشروعة، كما كان يجنبها كل الإرث التشريعي الملحق بالنص. لهذا فإن المسألة في الإسلام، في هذا المستوى أكثر تعقيداً وبالتالي كان يمكن في المسيحية الهروب من مواجهة الله، أما في الإسلام فالمواجهة محتمة، لأنها تتعلق بالموقف من النص ذاته (آيات الأحكام).

(٢) ولا شك في أن فارقاً تاريخياً ميز بين المسيحية والإسلام كثيراً مايجري تجاهله حين التطرق إلى مسألة العلمانية، يتمثل في دور كل منهما. المنعكس في لحظة نشوء العلمانية. فقد ادى تفكك الإمبراطورية الرومانية الغربية (وتحديد الغربية ضروري هنا، لأن ماحدث هناك لم يكن يحدث في الإمبراطورية الشرقية، أي البيزنطية)، إلى تحول الإيديولوجيا إلى قوة مستقلة، مستندة إلى أساس اقتصادي (الاراضي الواسعة المملوكة للكنيسة)، لكنها الطامحة إلى إعادة انتاج الإمبراطورية، بمعنى إنها كانت عنصر توحيدي، في مواجهة عناصر التفكك، الممثلة بالامراء الإقطاعيين (الأسياد)، وحيث يسود الاقتصاد الطبيعي. وبالتالي كانت محاولات الاخضاع من قبل الكنيسة هي محاولة لاسترداد دورها التوحيدي (كإيديولوجية)، إذن لقد كانت على تضاد مع الامارات. وحملت حلم تجديد الإمبراطورية الرومانية. ولهذا يمكن القول بأن الكنيسة (المعبرة عن إيديولوجيا شمولية) كانت تصارع الدولة (الاشكال الدولية الهزيلة) على السلطة، في إطار أكثر شمولية (الإمبراطوريات، بمعنى إنها كانت تزاحم الأمراء الاسياد) على سلطتهم وهنا كانت الإيديولوجية ضد السياسة. وهما المعبرتان عن ذات «الشيء»، أي من ذات الاساس الطبقي «الإقطاعي». أكثر من

ذلك إن الإيديولوجية (المسيحية هنا) كانت أكثر انسجاماً مع مصلحة «الإقطاع»، من ا لإقطاعيين انفسهم (الامراء). لأنها تطرح المصلحة الإقطاعية في اطار إمبراطوري على الضد من التفتت الذي كان الامراء يكرسونه. في أوروبا ا لقرون الوسطى كان الصراع هو هذا، أي بين سعي الامراء لاخضاع الكنيسة لسلطتهم وبالتالي تقزيم مطامحها في اطار الامارات أوسعي الكنيسة لاخضاع الامراء لسلطتها وبالتالي لعب دور مركز موّحد.

إن عجز «الإقطاع» عن تكوين دولته المركزية (الإمبراطورية). إذن أعطى الإيديولوجيا/ الدين استقلالاً وعمق طابعها اللاهوتي، وفرض التمأسس أي تشكل الكنيسة في صيغة تراتبية، ولنلاحظ هنا الشكل المعاكس في الإمبراطورية البيزنطية، ولنلاحظ أيضاً أن تحول تيار ديني إلى المعارضة فرض التمأسس عبر حركة منظمة تراتبية (الشيعة مثلاً) وفي كلا الحالين طغى اللاهوت، طغت العقيدة. ولأن الكنيسة في أوروبا القرون الوسطى عجزت عن فرض سلطتها بإعادة تشكيل إمبراطورية هي إيديولوجية ما فوق القومي «الكوزموبوليتية» قامت العلاقة بينها وبين السياسة (الأمراء/ الدويلات) على التناحر والتضمن. بسعي كل منهما إبتلاع الآخر، لكن انتصرت السياسة، لأن التكوين الاقتصادي الاجتماعي القائم على الإنتاج الطبيعي، والمستند إلى تكوين اجتماعي بدائي، كان عاجزاً عن أن يكون أساساً لإمبراطورية. وسبب ذلك لم يكن داخلياً فقط، لأن المعيل التوحيدي وتشكيل دولة مركزية (إمبراطورية) كان سيفضي إلى تشكيل سوق يسمح بالتطور)،

بل كان نتيجة وجود قوة عالمية (الإمبراطورية العربية الإسلامية). ولأن التكوين قبلي بدائي، فقد أفضى إلى تشكل إمارات. وكانت كل الإمبراطوريات التي قامت في أوروبا (الفرنجة، الإمبراطورية الرومانية المقدسة...) عاجزة عن تشكيل إمبراطورية متطورة، ولقد كانت شكلاً من أشكال الإمبراطورية العثمانية لكنه شكل هزلي. ولا شك في أن الأمراء استندوا إلى الدين ذاته. كأيديولوجيا لإخضاع الأقنان، وبالتالي فقد تجددت المسألة في حين يكون السلطة، والمشروع الساعي لتكوينه. وهذا التداخل سمح للكنيسة التدخل، لأنها متضمنة في الإمارات، ولقد مارست انطلاقاً من إنها الحاكم بأمر الله، وكان تدخلها شمولياً، فطالت الفلسفة والعلم، وكانت محاكم التفتيش صيغتها الأفظع. وحين تطورت الدول تعمق التحالف بين ا لإقطاع والكنيسة، التي أصبحت المدافع عن الممالك الإقطاعية رغم التنازع بينهما، الذي خفت حدته، منذ بدء عصر النهضة، في مواجهة القوة الجديدة، (جمهوريات المدن، ومن ثم البرجوازية)، خصوصاً بعد تراجع حلم إعادة تشكيل الإمبراطورية الرومانية، والميل لتشكل الدولة القومية.

(١) في الإسلام تحدد مسبقاً خضوع الإيديولوجيا للسياسة. لكن السياسة التي تنفذ الإيديولوجيا ذاتها، بمعنى أنهما (السياسة والإيديولوجيا) كانا تعبيرين لأساس واحد، بمعنى آخر كان الإسلام بالأساس حركة اجتماعية سياسية. ليصبح القرآن دستور اجتماعي سياسي، قامت الدولة على تطبيقه، لهذا كان رجال الدين عنصر مكمل، يعمل على نشر الإيديولوجيا التي هي إيديولوجيا السلطة. والمطبق

القانوني للنصوص المقدسة. وبهذا كانت الدولة هي عنصر السياسة المتحد مع الإيديولوجيا (بغض النظر عن اختلافات الرأي بين الفقهاء، خارج الفقه السياسي). وبالتالي فقد كان الفقهاء هم مثقفو السلطة العضويون، خاضعون للتكوين الدولتي والمتمأسسون عبره، حيث الخليفة هو ولي الأمر و»المدافع عن الدين». والشريعة هي الدستور والقانون. وجهاز الدولة هو السلطة، المكوّن من الكتاب والقضاة (وهم الفقهاء) والمؤذنين والأئمة، (يمكن المقارنة هنا مع وضع الكنيسة في الإمبراطورية البيزنطية). بمعنى أن «الجهاز» الديني هو السلطة، فالخليفة هو خليفة رسول الله (أو خليفة الله)، مطبق الشريعة (بغض النظر عن مواقف بعض الاتجاهات الدينية المعارضة، مثل المعتزلة، الشيعة، الاسماعيلية...).

وبالتالي فإذا كانت المسيحية إيديولوجية إمبراطورية ذات قانون وضعي (الإمبراطورية الرومانية البيزنطية) وكانت في تنافس مع السياسة (أمراء الأمارات)، في القرون الوسطى، وحليف الإقطاع في عصر النهضة، فإن الإسلام كان إيديولوجياً وشريعة وسلطة معاً في الإمبراطورية العربية الإسلامية، وفي كل الأشكال الدولتية والإمبراطورية اللاحقة، والمؤسسة على أنقاض الإمبراطورية العربية الإسلامية (البويهيون، السلاجقة، المماليك... ثم الإمبراطورية العثمانية). لكن في كل الأحوال كانت القيم والأفكار والأخلاق نابعة من الدين في أوروبا كما في الشرق. وكانت الثقافة مستمدة من النص، وخاضعة لسلطة الفقهاء/ الكنيسة. كما خضعت الفلسفة للدين،

وتنازع العقل والنقل، في إطار هذه الثقافة. بمعنى أن سلطة الله كانت مهيمنة هنا.

(١) مايهمنا هنا هو سلطة الدين الدنيوية، لهذا نلاحظ أنه في أوروبا كما في الشرق، كان النص هو المهيمن في الثقافة كما في السياسة. بغض النظر عن الشكل «المؤسسي»، فالمشكلة لمتكن مشكلة «المؤسسة، بل كانت مشكلة النص، وكما أوضحنا فإن شكل «المؤسسة» خاضع للظرف الموضوعي، لهذا نلاحظ تقارباً في «الشكل المؤسسي» بين «الإسلام السني» و«المسيحية الاورثوذكسة». لان كليهما كانا مندمجين في السلطة (الإمبراطورية العربية الإسلامية والإمبراطورية البيزنطية). كذلك نلاحظ تقارباً في «الشكل المؤسسي» بين «الكنيسة الغربية» (الكاثوليكية)، و»الإسلام الشيعي»، لأن كليهما مثلاً صيغة معارضة، وإن كانت هناك اختلافات بينهما (المعارضة في بنية مفتتة دويلات والمعارضة في دولة مركزية)، فالشكل المؤسسي، ليس هو إذن اساس نشوء العلمانية. بل أن هيمنة النص الشمولية هي التي دفعت إلى التحرر منه. وبالتالي «سحب» العقل من تحت هيمنة النص، لكي ينطلق، يحفر في التاريخ والواقع. في العلم والفلسفة. بمعنى أن هذه الهيمنة دفعت إلى الفصل بين الدين والدنيا، ما هو ديني عقيدي وما هو دنيوي. وإذا كان ذلك سهلاً فيما يتعلق بالمسيحية، لأن النص عقيدياً، وخالٍ من التشريع، فإن المسألة أصعب بالنسبة للإسلام لأن النص عقيدة وشريعة (دين ودنيا). إن العلمانية ليست نتاج «مؤسسة دينية» حاكمة، بل نتاج هيمنة النص. هيمنة المقدس على «المدنس». المقدس على الدنيوي

الهيمنة التي تعيد كل الثقافة، والحقوق والأخلاق والاقتصاد والسياسة إلى نص مقدس. وهدفت إلى إعادة الاعتبار إلى الطابع النسبي (وبالتالي التاريخي) للعقل البشري. والمسألة تكمن بالأساس في نزع الخلط بين العقيدي (الجانب الالهي) والواقعي (التشريعي السياسي، الثقافي) باعادة الاعتبار إلى البشر أنفسهم، وإعادة الدين إلى إطاره العقيدي. واعتبار أن التشريع السياسة (وبالتالي الدولة) والثقافة (الفلسفة..) قضايا تاريخية. وقد تحقق ذلك. في اوروبا عبر نفي النفي (تضاد عقل / نقل)، (عقل / نص مقدس)، حيث يميل الدين إلى أن يكون عقيدة خاصة بالفرد (يفقد طابعه المهيمن)، وتأكيد «حياد» الدولة تجاهها، وبالتالي فالعلمانية هدف سياسي، يتمثل في فصل الدين عن السياسة والدولة، دون تحريمه، لأن ذلك هو الذي يعطي الصيرورة الواقعية في هذا الوقت حركتيها الضرورية، لأنه يدخل دور العقل (في العلم والفكر) في هذه الصيرورة، في صيغة جديدة، يفرضها النمط الحديث.

(٥) حين حاور محمد عبده رينان حول العلمانية، انطلق من أن لا كنيسة في الإسلام. وبالتالي فإن دواعي العلمانية في الشرق متفاة، لكنه دعا إلى العودة إلى الاصول، وتطبيق الشريعة. دون أن يرى تعارضاً بين المسألتين. رغم تناقضهما (وكان اختلافه مع الكواكبي يتمثل بالتحديد في رفضه فصل الدين عن الدولة. وهي دعوة الكواكبي). إن حصر المشكلة في الطابع المؤسسي للكنيسة، يعد تمسكاً بشكل محدد، وتجاهل جوهر المسألة، التي هي هيمنة الدين، كون الدين هو الذي يحكم الدنيوي، بغض النظر عن الشكل، وإذا كان محمد عبده قد أعلى من

شأن العقل على الضد من ا لتقليد، فقد فعل ذلك في اطار الدين (النص) ذاته. وهو هنا يعيد طرح مسألة العلاقة بين العقل والنقل، رافضاً سلطة النقل كسلطة وحيدة، وبالتالي فهو يعني طرح الاشكالية القديمة، دون أن يتجاوزها، ولاشك في إن تجاوزها كان يفترض العلمانية، بحيث تكون العقيدة معتقداً خاصاً (ولنقل سلطة النقل). والعقل مقياس وعي الواقع دون سلطة مسبقة، أي دون سلطة النقل. وهذا يعني تجاوز ا لدعوة إلى «العودة إلى الاصول». أي العودة إلى الإسلام كشريعة وسلطة في مرحلة إزدهاره. فهو يدعو إلى «اعادة» تشكيل الإمبراطورية القديمة، وبالتالي على أساس الدين، الدين العقيدة والشريعة، لكن مع فتح باب الاجتهاد. لكي يكون ممكناً اصدار فتاوي في المشكلات الراهنة، انطلاقاً من النص. أي باعادة تحكيم النص بالواقع. ولتبقى السلطة (الاقتصادية/ الاجتماعية والفكرية/ السياسية) له. أليس ذلك «حكماً دينياً»؟ العلمانية هي فعل للخروج من هذه «العبارة» بالتحديد، سواء فيما يتعلق بالثقافة (الفكر عموماً)، أو فيما يتعلق بالتشريع أوفتاوى الامام تؤكد سلطة النص.

العلمانية هي، إذن نزع لسلطة. دون نزع النص، وبالتالي الإقرار بحرية الفكر، وبوضعية القوانين، ودنيوية السلطة (الدولة). وبالتالي فإن الإمام يدعو إلى إعادة البنية السابقة. مع تكييفها (دون تجاوزها) مع مستجدات العصر (هذا هو بالتحديد وضع إيران والسودان..) إذن فهي دعوة منافية للحداثة، للنهضة، وللتقدم، فالعلمانية جزء من بنية حديثة تبدأ بتحرر الفكر من سلطة النص، وتطال التكوين

الاقتصادي/ الاجتماعي والنظام السياسي، إنها تكوين دنيوي بدون سلطة القداسة، ولا شك في أن النظر الشكلي للعلمانية كان يهدف إلى «تغطية» البنية القديمة، والتمويه على طبيعة هذه البنية، والفارق بين الإمام، وكل من الكواكبي وعلي عبد الرازق هو أن هذين التنويريين الكبيرين، قالا بإرادة البشر ودورهم الفاعل لكي يصلا إلى فصل الدين عن الدولة. وإذا كان علي عبد الرازق قال بأن لا سلطة دينية في الإسلام (وهو هنا يتفق والإمام) فلكي يقول بهذا الفصل تحديداً، عكس الإمام.

إذن المشكلة في الشرق كما كانت في أوروبا وإن اختلفت أشكال السلطة الدينية، وما تفعله الحركات الأصولية. ما هو إلا تكرار (بصيغة أفظع) لمحاكم التفتيش. ولا شك في أن نشاطها يطرح موضوع العلمانية بشكل أكثر حدة، ويجعله قضية راهنة.

(١١) العلمنة اليوم

هناك ثلاث مستويات. يجب التمييز فيما بينها هي: مستوى الفكر. ومستوى النظام. ومستوى الوعي الشعبي في مستوى الفكر، اعتقد أن عصر النهضة شهد حركة تنوير ديني مع الكواكبي (وقبله الطهطاوي) ومن ثم علي عبد الرازق مروراً بالزهراوي. وهؤلاء من «المؤسسة» أي رجال دين، وإذا كان لأن تكييف الدين مع التطور، يجب أن ينطلق من داخل «المؤسسة» وإذا كان الطهطاوي سعى لإضفاء مشروعية دينية على النمط ا الحديث (سياسة محمد علي في التصنيع والتحديث بما فيه التعليم اعتبار الديمقراطية المدنية بمثابة الشورى). فإن الكواكبي انطلق من النقطة المركزية إلا وهي «فصل الدين عن الدولة وبالتالي

عن السياسية»، وهو ما أكمله علي عبد الرازق بالعودة إلى إعطاء أساس «شرعي» على هذه المسألة. من خلال التأكيد على رفض الخلافة. واعتبار السياسة (بما فيه الدولة) فعل دنيوي، وهما هنا ينفيان «الأحكام السلطانية» وإذا كانت الاتجاهات الفكرية الأخرى (الاشتراكية، والديمقراطية) قد تغلغلت في ذات الفترة (ربما استناداً إلى الطهطاوي/ علي مبارك)، فقد أفضت حركة التنوير هذه إلى توسعهما رغم المعارضة المحافظة التي أثيرت ضدهما (الكواكبي، علي عبد الرازق)، لتطبعا الثقافة والفكرة وهذه مسألة هامة، رغم أن حركة التنوير لم تفض إلى مسألة أساسية بخصوص ا لدين، ألا وهي إعادة تفسير النص، وربما كان ذلك سبباً في عودة الحركة الأصولية، حيث لم تتحول حركة التنوير هذه إلى اتجاه ديني «مؤسسة»، رغم تأثيرها الواقعي الذي ظهر في المستوى الثاني.

في مستوى النظام: إن التطورات أوضحت أن التكوين العام للمجتمع غلب عليه الطابع العلماني، حيث الحقوق (والدستور) من وضع البشر، رغم صلته بالشريعة، سواء كمصدر من مصادره، أو فيما يتعلق بالأحوال الشخصية، والتعليم حديث. وبالأساس الدولة دنيوية، إضافة إلى تشرب القيم الحديثة، وأشكال التعبير الحديثة (رواية، القصة، العلوم الإنسانية والطبيعية....)، إذن نحن هنا أمام تكوين حديث اختلط بصيغ معينة والشريعة، لكنه هو المسيطر، لهذا نلاحظ أن هدف الحركة الأصولية هو إعادة فرض الشريعة وسلطة رجال الدين، ولعل كتاب د. عزيز العظمة يحاول أن يشرح هذا الطابع

العلماني، وإن كان وضعه في تضاد مع المستوى ا لثالث (كتاب حال الدين في دنيا العرب) عكس برهان غليون الذي غلب المستوى الثالث متجاهلاً هذا المستوى والمستوى الأول.

المستوى الثالث: لا شك في أن تخلف الوعي يجعل إمكانية اهتمام عموم الشعب بالفكر الديني محدود، وبالتالي فالوعي الديني هنا وعي مبسط، وأساساً يتعلق بالعبادات، وإذا أضفنا إلى ذلك أن الشعب يميل إلى الابتعاد عن السياسة، و«الخضوع» للسلطة، نصل إلى أن أي إجراءات حديثة لا تلقى مقاومة، وتبرز المقاومة حينما يمسّ الديني (كعبادات ومقدسات)، لهذا «نجحت» إجراءات النظام، حتى أشدها علمانية (قانون الأحوال الشخصية في تونس، رغم إمكانية الالتفاف عليه)، ولم تطرح الاعتراضات على أي منها إلا من رجال دين ومن ثم من الحركة الأصولية (أي من مستوى سياسي) وإن الأولوية فيما يتعلق بالشعب، ليس تحقيق الشريعة، بل تحقيق ما يحسن وضعه. سواء تحقق ذلك عبر إيديولوجيا دينية أو قومية، أو ماركسية، وبالتالي فإن تقاطع المصالح هو المحدد لتأثير قطاعات شعبية لهذه الإيديولوجية أو تلك. وليس الوعي المسبق، حتى بالنسبة للدين. وتجربة العقود الستة الماضية توضح ذلك، حيث كانت الانحيازات «الشعبية تدعم هذه الإيديولوجية أو تلك. نتيجة الإحساس بأنها تحقق مصالحها، رغم تمسكها ب «تدينها».

في هذا الوضع سنلاحظ أن المطلوب هو تعميق علمنة النظام (الدولة)، عبر تعميق وضعية قوانينها ودستورها، ومؤسساتها

الثقافية. وهذا يعتمد على الطبقات المسيطرة فيها (وبالتالي الأحزاب السياسية). والمشكلة هنا تتمثل في فعل الأحزاب العقلانية. العلمانية والديمقراطية، ولاشك في أن تفاقم فعل الحركة الأصولية، نابع من تفاقم أزمات المجتمع، وعجز الأحزاب السياسية عن أن تقدم بديلاً جدياً. ومن ثم تفككها نتيجة ذلك. كما بفعل التحولات الاقتصادية الاجتماعية والسياسية الداخلية. والتحولات العالمية (انتصار الثورة في إيران، انهيار الاشتراكية). ولا شك في أن استمرار الوعي التقليدي وسع لها من قدرتها على الفعل. هذا يوضح أن حركة التنوير لم تنعكس في المؤسسة الدينية، وبالتالي هل كانت حركة فاشلة عبرت عن تأثير ما للفكر الليبرالي في المؤسسة الدينية؟ لقد كانت «سنداً» لتوسع الفكر الليبرالي. (وهنا يجب أن نلاحظ تجاور الفكر الديني والليبرالي والاشتراكي، وبالتالي في ظرف مختلف عن نشوء البروتستانتية...) وهذه مسألة هامة، لكنها لم «تنوّر» المؤسسة. تكيفها مع التحديث (والتكيف الذي تحقق، تحقق بفعل الدولة وضمن حدود علمانيتها) لهذا بقيت المؤسسة ملتزمة «التقليد». الذي تبلور عقب انهيار الإمبراطورية العربية الإسلامية، وتحدد في طابعه المحافظ.

هل أن تناول حركة التنوير (للفقه السياسي) فقط، وتفسير النص المتعلق به في صيغة حديثة، دون تناول مجمل فروع الفقه، هو سبب ذلك؟ اعتقد أن هذه نقطة أساسية لكن. حتى في الحركة البروتستانتية، كانت النقطة المركزية هي فصل الدين عن السياسة وربما كانت المقارنة بالكاثوليكية أفضل هنا، لأن الكنيسة الكاثوليكية ظلت محافظة على

التقليد ولم تتكيف إلا بفعل علمنة الفكر والدولة. من هنا يتوضح أن المسألة تتعلق عندنا بعلمنة الفكر والدولة، وبالتالي بالطبقات السائدة. كما يقودنا إلى تلمس إشكاليات الفكر أولاً، فرغم أن حركة التنوير فتحت الآفاق لتطور الفكر العلماني (الليبرالي/ الماركسي). إلا أن هذا الفكر ظل «سطحياً». «خارجياً»، قدم شعارات، وأفكار عامة ومرتبكة، مما لم يجعله قوة إقناع ووعي، لهذا وبفعل الأزمات الاجتماعية، تساقط، ليعود الفكر الديني ملجأ وعي، وهذا ما عزّز من قوة المؤسسة. هنا نلمس إشكالية تحتاج إلى بحث، خصوصاً إنه ظل مختلطاً به (على الأقل في المستوى الأبستمولوجي). وثانياً أن الطبقات المسيطرة في الدولة، كانت ذات مصلحة بأن لا تكتمل العلمنة، لأنها مرتبطة بالديمقراطية، وهو ما يتنافى مع تكوينها، كما أنها لجأت إلى استخدام الفكر الديني كقوة مسيطرة على الشعب وقوة رفض لتعبيرات ا لطبقات الأخرى (الاشتراكية تحديداً). ولهذين السببين لم تسر بالعلمنة إلى منتهاها، مما وفرّ ظروفاً لاستمرار (وانتعاش) المؤسسة بفكرها التقليدي المحافظ.

المشكلة هنا تتقوّم في الثقافة العلمانية، وفي السياسة العلمانية، وهنا جذر الردة، الحركة الأصولية هي نتاج هذا الجذر. لتصبح الدولة «العلمانية». على ضوء كل المشكلات التي أوجدتها سبباً في نشوء رد أصولي (يستند إلى التقليد)، وليصبح عجز الأحزاب السياسية وضياعها (في مستوى الفكر ومن ثم الفعل) أساساً لتحوّل الشعب المضطهد والمستغل وبالتالي المحتج إلى وعيه التقليدي، وليصبح هذا التحوّل تربة خصبة للأصولية.

في الوقت نفسه الذي عادت فيه المؤسسة لكي تمارس دورها «التشريعي» (أي تطبيق الشريعة). لكن هل هذه الظروف كان يمكن أن تنتج غير الردة، سواء بشكلها الأصولي، أو بأشكال أخرى متعصبة؟ وهل لو كانت تحققت «ثورة في الدين»، كان يمكن ألا تحصل الردة الأصولية، انطلاقاً من هذه الظروف؟ ما أود قوله أن هذه الظروف هي الأساس، الذي ينتج ردة بصيغة أو بأخرى ووجود هذا الأساس هو المنتج لأصوليات أخرى في مناطق عديدة من العالم، ولأن الإسلام هو تراثنا اتخذت الردة هذه الصيغة. لقد حدثت خطوات نحو ا لتحديث والعلمنةأو في «تطور» الاقتصادي الاجتماعي، وترسّخت تيارات مختلفة (ليبرالية، قومية، اشتراكية)، لكن التوقف عن التطور، والأزمات التي أوجدها التطور ذاته، وعجز الحركة السياسية العلمانية عن بلورة حلول منطقية صحيحة. دفع إلى العودة إلى الماضي.

هل يعني كل ذلك، تجاهل واقع المؤسسة؟ كما قلت أن حركة التنوير قد حققت أغراضها. ثم أن تطوير الفعل داخل البنية الدينية (الفكر الديني) يفترض تطوير فعل الفكر العلماني، كي ينعكس على المؤسسة، ويبلور إتجاهاً يسعى إلى التكيف، وهنا اعتقد أن تحقيق ذلك، يفترض فعل قوى من «داخل المؤسسة». ولا يستطيع الفكر العلماني أن يؤثر دون أن يحلل الواقع، ويضمنه «الوعي الديني» والتراث عموماً، من منطلقه هو. وإن يجد خطوط إتصال بالشعب. عبر التعبير عن مشكلاته. والنضال من أجل تقديم الحلول لها.

لكن أية «ثورة في الدين» يجب أن تنطلق من الأساس الذي قامت

عليه حركة التنوير وأقصد فصل الدين عن السياسة والدولة، ومن ثم فإن أي تفسير حديث للنص يجب أن يبدأ من هنا. وتبادل هذه المسألة بالأساس لأنها تعني تحديد موقف من «آيات الأحكام»، سواء عبر التعامل معها مثلما يجري التعامل مع الآيات الخاصة بالعبيد، أو آية الغنائم، أي التجاهل. أو تفسيرها، بما يطابق عملية التطور، والعصر الحديث. أما الدعوة إلى «لاهوت تحرير» فمسألة أكثر تعقيداً، لأنه يفترض تفسيراً لا يقف عند حدّ القبول ب «فصل الدين عن السياسة والدولة». بل يتعداه إلى تكييف أعمق يتجاوز، حتى المعطى الرأسمالي؛ بمعنى تكييف مع تغيير جذري يتوافق مع الطابع العام للتطور الذي يتجاوز الرأسمالية (الاشتراكية). ولقد أفضى انتشار الفكر الاشتراكي منذ نهاية الأربعينات إلى مثل هذه التفسيرات (مصطفى السباعي «اشتراكية الإسلام»، وسيد قطب «العدالة الاجتماعية في الإسلام» ومحمد باقر الصدر «اقتصادنا»..)، لكن مشكلتها إنها جاءت نتاج الصراع ضد الاتجاهات الأخرى (الرأسمالية والاشتراكية)، لتحقيق هدف تكتيكي يتمثل في خلق حاجز يمنع الميل الشعبي نحو هذه الاتجاهات، وبالتالي لتحويلها إلى هدف آخر، ولهذا، وحالما تحقق تقدم أساسي منذ بداية الخمسينات، فسرعان ما انقلب إلى تفسير أصولي. كان مرجع الحركة الأصولية الراهنة. كما أن مثل هذه التفسيرات جاءت من خارج المؤسسة، من مثقفين يساريين سابقين. لهذا فهي لم تؤثر فيها لأنها تفسيرات خارجية، عبرت عن ميل محافظ لدى هؤلاء (ردة، انهيار..). ولقد اعتمدت، بالأساس القسر في التفسير. وإسقاط

المسبق الإيديولوجي على النص، دون مراعاة أصول التفسير، أو إعطائه منطقية تبرزه.وهؤلاء سرعان ما مالوا نحو الأصولية أو التقليد. وإذا كان تفسير حركة التنوير قسري أيضاً. (انظر مثلاً، علي عبد الرازق الإسلام وأصول الحكم.). فإن الفارق في الموقع من المؤسسة. هو الذي يجعل تفسير علي عبد الرازق معبّراً عن حركة التنوير، وتفسير هؤلاء معبراً عن «الردة». وهذا يعني أن كل تفسير يسعى للتكييف قسر، فالتفسير هو إخفاء آيات وإبراز أخرى، أو تحويل من معنى واقعي، متسق مع كلية النص إلى معنى «مجازي». ولاشك في أن المستوى العلماني في التفسير ممكن لأنه «يجمد» الأحكام في كل ما يتعلق بتداخل العقيدة بالسياسة (الأحكام الخاصة، التكوين الاقتصادي الاجتماعي والسياسي). خصوصاً إن أحكام عديدة قد «جمدت» (أو فلنقل أوقفت) نتيجة انتفاء أسباب وجودها، انتفاء الأساس الواقعي لوجودها (آيات العبيد، والغنائم، والفيء، والزكاة، والجزية، وأولاد الإماء، والشورى والجلد)، لهذا تبدو الدعوة إلى فرضها مستحيلة، وتقود إلى مجازر، وكذلك تبدو السيطرة على السلطة من قبل قوى إسلامية (إيران، السودان) محكومة بالتطور الواقعي ذاته، بمعنى إنها لا تطبق أي من أحكام هذه الآيات، وما عادت إليه هو ما يتعلق بالمستوى الثقافي (الفكر، الغناء، السينما..) وما يتعلق بالمرأة (الحجاب).

إن أي تفسير يهدف إلى أبعد يجب أن يمر من هذا الأساس، ألا وهو فصل ا لدين عن السياسة والدولة» وبالتالي إلغاء كونه تشريعاً، حينها يمكن الاستناد إلى بعض منطلقات العقيدة في تفسيرات أعمق. فالعدل

مثلاً تعبير عام، يمكن صوغه وفق مصلحة محددة، هدفها العدل، لكنه في النص مفهوم محدد (مخصص)، فالزكاة جزء من العدل (الأخذ من الأغنياء وإعطاء الفقراء) لكنها تنطلق من «طبيعية»، «موضوعية» الانقسام إلى أغنياء وفقراء، والفيء وخمس الغنائم جزء من العدل، لكنهما يؤكدان الانقسام غني/ فقير، ولأنه مخصص لا يمكن قلب معناه دون «اللعب» بالنص. أولاً، وبشكل مفضوح ثانياً، وبالتالي لا يؤدي الغرض منه ثالثاً. ولعل التأكيد على «اشتراكية الإسلام» يؤكد كل ذلك، وهذا المفهوم يتعلق أولاً بالتأكيد على محورية الزكاة وتوزيع الفيء والغنائم، وثانياً بالقول ب»غياب ملكية الأرض في الإسلام» ثالثاً وأهمية هذه المسألة تكمن في أنها محور الاقتصاد الإسلامي، ولاشك في أن أي تفسير «غير قسري» لن يصل إلى هذه النتيجة، وحتى التفسير القسري سيبدو نشازاً، لأن النص واضح هنا، وهو يدخلها في عموم مفهوم الأموال من جهة، ويشير إليها مباشرة من جهة أخرى، وهنا أشير إلى أنه يمكن إعطاء معنى محدداً للعدل حين يكون عاماً في النص، بينما لا يمكن ذلك حين يكون ذو معنى محدد (مخصص). وبالتالي يمكن أن نشير إلى المسيحية، حيث كانت الأحكام خارج النص. من فعل رجال دين. وإن ربطت بالنص، كما أنها كانت ذو نزعة إنسانية مضادة للظلم، وتؤكد على قول المسيح «أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله» وفي هذا الوضع يمكن أن تكيف «بسهولة». والبروتستانتية هي عودة إلى النص (الإنجيل) دون الأحكام والتفاسير التي وضعت لاحقاً. لهذا كانت عقيدة إيمانية فقط (رغم كل ما فعلته)، مما يعني أنها

تخلت عن كونها معنية بكل ما هو دنيوي (التشريع). وهذا الأساس هو منطلق تطور العلم والفكر، ومن ثم فصل الدين عن الدولة. ولاهوت التحرير هو تفسير حديث للنص (الإنجيل) انطلاقاً من «أساسه» الإنساني عبر رؤية اشتراكية. بمعنى أن عمومية النص كانت تسمح بذلك. خصوصاً بعد التطور الكبير في العلم والفكر، وتكريس علمانية الدولة، وبالتالي تحقق الفصل بين الدين والسياسة والدولة. لكن يجب أن نلاحظ أن «لاهوت التحرير» هو «عودة سياسية للدين». والطابع الإنساني موجود في النص (القرآن)، وفي العقيدة تحديداً، لكنه من غير الممكن تفسير آيات الأحكام في هذا السياق، فرغم إنها كانت «إنسانية» حين الدعوة، لأنها متوافقة مع التطور التاريخي آئنئذ، إلا إنها لن تبدو كذلك الآن، فهي أحكام لتطور محدد في زمان ومكان محددين، وبالتالي لا يمكن «مطها» لتطور آخر، وزمان ومكان آخرين إلا بالقسر، وهو ما لا يجعل التفسير منطقياً. أو ممكن القبول. وبالتالي فالمشكلة هنا لا تحل إلا بتحقيق الفصل بين الدين والسياسة (والدولة). بين العقيدة والأحكام، وهو ما عبّر عنه تيار داخل المؤسسة، وإن لم يصبح هو التيار المسيطر، ولقد أوضحنا مدى تأثيره سابقاً، والسؤال هو: كيف يمكن أن يتجدد هذا التيار، وأن يصبح مسيطراً؟ ولقد أوضحت أيضاً دور الفعل الخارجي (الفكر العلماني، الدولة..). إن وضع الإسلام مقارب لوضع الكاثوليكية، التي تكيفت على ضوء تطور الواقع (الفكر/ الدولة)وليس على ضوء ثورة فيها، وهذا يوضح أن البروتستانتية (رغم أنها غدت كنيسة مستقلة). وكانت «شرارة» البدء بالتنوير في

أوروبا أكثر مما كانت تحويلاً للمؤسسة (الكنيسة). وبالتالي فلا شك أن حركة التنوير الإسلامية لعبت هذا الدور (وإن تشكل آخر) دون أن تتحول إلى مؤسسة، رغم الاختلاف الكبير بينهما نتيجة اختلاف الوضع، فالبروتستانتية كما أشرت كانت بدء نشوء فكر حديث، لكن حركة التنوير نشأت بتأثير أقوى من الفكر الحديث (وربما كانت العودة إلى الطهطاوي أكثر فائدة هنا، لأنه طرح حركة تنوير مثل تغلغل الفكر الحديث. حيث كان منطلقه دون أن تعقد تشابهاً مع البروتستانتية.

وإذا كانت الأصولية قد نهضت، فلا يعني ذلك أن ثورة في ا لدين، لم تتحقق. بل يعني نقص في تطور المجتمع، ولهذا فإن الهدف هنا هو: (١) توسيع وتعميق دور (وفعل) الفكر العلماني. المتمثل في تعميق الرؤية الديمقراطية. العقلانية والعلمانية. وإعادة تفسير التاريخ والدين والواقع تفسيراً علمياً، وفي هذا الوقت من المنظور الماركسي. لأن حركة التنوير الليبرالي استنفذت اغراضها، ولأن الطبقة المعنية بالتغيير الديمقراطي (البرجوازية) عاجزة، بل أن مصالحها قادتها إلى الاتكاء على المؤسسة، وتعميم الفكر الغيبي (دون أن ننسى الاستثناء)، وبالتالي السعي لتحويل المجتمع (دفع التطور) انطلاقاً من الفصل بين الدين والسياسة والدولة (تعميق هذا الاتجاه الذي بدأ من بداية القرن). وهذا يفرض على المثقف أن يكون علمانياً منسجماً (وهنا ماركسياً منسجماً)، يطرح التصورات المطابقة للتطور الحقيقي، دون تلمس الشرعية من «الأصول»، بل بالقطيعة ومعها (منهجياً)، (٢) إن تحقق ذلك، قد يفرض نشوء تيار يستند إلى حركة التنوير. بإسهامها القائم

على «الفصل»، وتعميقه. لكن في كل الأحوال فإن فعل التقدم الحديث سوف يفرض تكيف المؤسسة. ولاشك في أن الخطر الأساسي لم يكن في الحركة الأصولية، بل في الانهيارات التي حدثت في صفوف المثقفين والحركة السياسية، الأمر ا لذي ضخم من أخطار الحركة الأصولية، وأفسح لها مجالاً واسعاً في الاستقطاب.

(III) تكوين الدين

التعقيد في مسألة العلمنة، ينبع إذن من كون النص عقيدة وشريعة معاً، وبالتالي فإن العودة إلى الأصول، عبر تجاوز التفسيرات اللاحقة كلها (منذ الدعوة إلى عصر الانحطاط) تعيد فرض المسألة ذاتها. النص كعقيدة وتشريع. (وبالتالي السلطة الدينية). ولعل هذه الحقيقة هي التي كانت تستدعي العودة إلى التمسك بالتفسيرات اللاحقة. بغض النظر عن أصولها من حيث الاتجاهات. حيث أن، مثلاً العودة إلى المعتزلة تقديم تفسيراً في صيغة أكثر «عقلانية»، لكنها في كل الأحوال تكرس النص (جوهر النص) في العقيدة كما في التشريع (وخصوصاً في التشريع حيث أن الاختلافات هنا محدودة). وضمن الظرف الراهن سوف يفضي إلى «الانزلاق» إلى التفسيرات الأخرى «الأقل عقلانية» (اللاعقلانية). لأن الاختلاف بين التفسيرين. والذي كان مهما~ في الماضي، أصبح ثانويا~ راهنا~. وإذا كانت العلاقة بين العقل والنقل، قد تفككت عبر قرون في الماضي سنلاحظ أن تفككها راهناً يتحقق بشكل سريع (يمكن ملاحظة ذلك لدى الإمام محمد عبده الذي تأثر بالمعتزلة، ثم مال إلى اليمين لكنها أوضح مع خليفته رشيد رضا. كذلك

يمكن ملاحظة ذلك لدى سيد قطب..). إن اختلاف الزمن، وتحوّل النص إلى ماض. يعيش الحاضر، يجعل هذا الانتقال سريعاً، وهذا التحول محققاً، مادام أساس الوعي قائم على العلاقة بين العقل والنقل، وما دام التمسك بالنص كنص خاص بالدنيا والدين قائماً. لهذا انطلقت «حركة التنوير الديني» من الفصل بي الدنيا والدين. وهذه هي أهميتها الحاسمة. وبالتالي فإن الانطلاق من النص، والسعي لإعادة تفسيره، حتى في إطار «عقلاني». لن يفضي سوى إلى تكرار التفسيرات القديمة وربما بتطعيمها ببعض «الوقائع» الحديثة. ولأن ذلك لا يحقق لها السطوة، تتراجع إلى «اللاعقلانية» حكماً، وهي تنطلق في كل الأحوال من تحقيق «سلطة دينية». أكثر أو أقل تسامحاً مع الأديان الأخرى، ومع الاتجاهات العقلانية.

نقصد هنا بأن «السبق الأوروبي» المتمثل بالبروتستانتية، لا يقود إلى نتيجة صحيحة بخصوص الإسلام، وكذلك «لاهوت التحرير». مما يفرز نزع الوهم في هذا المجال. ولا أقصد هنا أن الإسلام غير قابل للتكيف، بل أقصد بالتحديد. أن طريقة تكيف الإسلام مختلفة عن المسيحية. وإن كان الإلتفات إلى الكاثوليكية ضروري هنا، حيث أنها تؤكد بأن المسيحية تكيفت بطرق مختلفة. المسألة في الإسلام لا تتعلق ب «ثورة» على الإطلاق، بل تتعلق بتكيف مع تطور خارجي ومقبول الاندماج فيه وفق شروطه، وهو هنا التطور في المجتمع، أي التطور الاقتصادي الاجتماعي، والفكري السياسي (والدولة). لهذا فأنا أرى أن حركة التنوير الديني حققت أغراضها، لأنها أعطت الشرعية لتطور

الواقع. والفكر الدنيوي (العلماني). وبالتالي فأنا أرى أن الميل ل «تنوير» الدين، من قبل العلمانية (القوميين والماركسيين) هو تحويل لهم إلى فقهاء. أكثر منه تأثير لهم في الفكر الديني. بمعنى أنه ميل نحو اليمين، يتغطى بشعار تحويل اليمين إلى اليسار.

لهذا لاحظنا أن الفكر الديني تعزز بمثقفين جدد من صفوف اليسار، تعكس مع ما حصل في عصر النهضة. حيث تعزز الاتجاه العلماني بمثقفين دينيين. ولا شك في أن مهمة المثقف الديني (أو فلنقل الفقيه) هو كبح تحويل المؤسسة الدينية إلى مؤسسة سياسية، والتثقيف انطلاقاً من عدم استغلال الدين في الصراع السياسي. لأن لهذا قوانينه «الدنيوية». وبالتالي فإن الفعل السياسي (سواء لرجل الدين أو للشعب) يتحدد خارج الدين. ولا يتحقق ذلك إلا بتحويل السياسي (سواء في مجال الثقافة / الفكر، أو الأحزاب، أو الدولة) إلى قوة مهيمنة قادرة على استقطاب الأغلبية.

وأنا، هنا أنفي إمكانية تشكل «ديني سياسي ثوري». وفقد انتهي دور الدين السياسي، في إطار تحقيق التطور. حيث «حقق الغرض منه في هذا المجال». ولا شك في أن تحليل تكوين النص يوضح ذلك، أننا هنا نشير إلى مستويات النص. رغم أنها متداخلة. (يخدم بعضها بعضاً). وكون العنصر الإيديولوجي فيها. هو العنصر الجوهري، لأنه صياغة لوعي طبقي في شكل مقدس، ولقد عبّر عن وضع تاريخي. كان ينزع نحو التطور، ولقد تحقق ذلك في إطار الإمبراطورية العربية الإسلامية، لكننا اليوم نستطيع الفصل بين المستويات لأن بعضها يتعلق بالإنسان،

الإنسان الفرد، فيما يتعلق بمخاوفه وهواجسه. وبعضها يتعلق بالدنيا. أي التكوين الاقتصادي الاجتماعي والسياسي (والثقافي العام). وإذا كان هذا التكوين قد «تجاوزه» الزمن. ليحل محله تكوين جديد. مطور، فإن مخاوف الإنسان وهواجسه باقية ومستمرة، وبالتالي فإن الفصل هنا يقوم على «نزع» مخاوف الإنسان وهواجسه من الإيديولوجية، تعريتها من كل مطمح دنيوي. وهنا يمكن أن نلحظ ثلاث مستويات:

مستوى عقيدي. ومستوى تشريعي، ومستوى تختلط فيه العقيدة والتشريع.

المستوى الأول: يتعلق بالتوحيد، التوحيد ضد الشرك، والدين الصحيح ضد التحريف (الذي طال الأديان الأخرى حسب النص). والعبادات (الصلاة، الصوم، الحج). والأخلاق العامة التي تتعلق بسلوك الفرد.

المستوى الثاني: يتعلق بتحويل الخضوع للمطلق. وعصمته وتحكمه ومقدرته وألوهيته. إلى مرادف نظري لسلطة البشر فيما بينهم. حيث أن ثنائية الله / عبيده. تتحول إلى ثنائية أسياد / عبيد، لتستوعب الانقسام الطبقي، وكذلك فإن التأكيد على العبودية للمطلق، تتحول إلى تأكيد للخضوع لممثله المشخص (الطبقة/ السلطة)، ولا شك في أن نشوء المطلق أعطى المشروعية للطبقة المسيطرة (وللسلطة لغة الشخص) لتأكيد هذه المماثلة، وبالتالي استخدامها لتعزيز سلطتها، مغطاة بالمقدس.

المستوى الثالث: الشريعة، التي تضفي على كل ما هو دنيوي طابعاً مقدساً. وهي هنا تتعلق بملكية الثروة. الإرث، الزواج، الطلاق

(العلاقات الاجتماعية بمعناها الطبقي، ومعناها العام). والمعاملات عموماً، السلطة (أولي الأمر، الشورى). أحكام الحدود (السرقة، القتل)، الردة.

وهذا المستوى هو الجوهري في التحليل الاقتصادي الاجتماعي. والمنتج للأيديولوجيا المكرسة لنمط اقتصادي اجتماعي معين، لكن المختلطة ب (المقدس)، والمغطاة به، لهذا قلت أن الهدف هو فصم الإيديولوجيا عن المقدس، بمعنى إلغاء قداسة الإيديولوجيا كيف تتحقق ذلك في الإسلام؟ إن الهدف هنا هو تأكيد المستوى الأول، دون المستويين الآخرين. لكن تماسك النص يجعل المسألة معقدة. لكنها ضرورية في كل الأحوال، وإذا كانت حركة التنوير الديني قد أكدت فصل الدين عن السياسة (الدولة). وهي خطوة هامة، كما أشرت، فإن إكمالها ضروري كذلك، وإذا كانت حركة التنوير قد نبعت من داخل المؤسسة، فإن إكمال ما بدأته لن يتحقق، كما لاحظنا، من داخل المؤسسة أيضاً، إلا بفعل «التأثير الخارجي». نتيجة حساسية المسألة المطروحة وتعقيدها.

و ما يهمنا هنا هو وضع المسألة في إطارها التاريخي، لأن هذه الرؤية وحدها، هي التي توضح الفارق بين الظروف الواقعية التي أنتجت النص، والظرف الحاضر، وبالتالي يكون ممكناً «وضع حدود» التكيف، بتحديد ما هو تاريخي. فإذا كان التشريع قد وجد منذ أقدم الحضارات، فقد تبلور في إطار وعي أسطوري أولاً، فبدأ كرغبة إلهية. كان جزءاً من بنية إيديولوجية أسطورية: هذا ما نلاحظه لدى حضارات مابين

النهرين والحضارة الفرعونية. كما لدى اليونان والرومان، ما قبل اعتناق المسيحية. لكن في «جوف» هذه الحضارات (الشرقية تحديداً) نشأت اليهودية، انطلاقاً من أنها نص عقيدي، وتشريعي معاً لكن اليهودية لم تصبح دستوراً لدولة (سوى بشكل هامشي، مثلاً اليمن قبل الإسلام). وهي في كل الأحوال نتاج وعي ساد الشرق. وبالتالي فقد تأثرت القوانين التي سادت في حضارة الشرق (من مابين النهرين إلى وادي النيل). وماركس وحده (فيما أظن) تنبه لهذه المسألة. فاعتبر أن التوراة هي صياغة لوعي (عادات وتقاليد) الشرق. أما المسيحية فقد ركزت على الجانب العقيدي. وكذلك على قيم أخلاقية محددة. ودعت إلى التزام التوراة (أو صيغة محددة للتوراة، لأنها انطلقت، كما في الإسلام من مفهوم التحريف). وحين أصبحت عقيدة الإمبراطورية الرومانية تعايشت مع القوانين الرومانية، التي هي تطوير لقوانين مابين النهرين ووادي النيل. وكما في حضارة الشرق تؤمن في قالب أسطوري. لتصبح بعد ذلك هي وهذه القوانين هي المسيحية. وجاء الإسلام تتويجاً لهذا التطور الديني والقانوني. لأنه كان تطويراً في الوعي الطبقي، وبناء أعاد صياغة العقيدة. كما أعاد صياغة القوانين.

وإن كانت الأسطورة هي التعبير الأولي في المجتمعات البدائية، فقد استمر ردحاً من الزمن في الحضارات الزراعية. لكن الدين كان المعبر الحقيقي عن هذه المجتمعات لهذا نقول بأن الوعي لاحق للتطور الواقعي، ونتاج له في الوقت نفسه. ولكن، أيضاً، سنلاحظ أن جذور الدين وجدت في الأسطورة (فكرة الله) لكن الدين حقق التجريد

النهائي لهذه الفكرة بنزعها من «التجسيد»، وبالتالي كان يخرجها من إطار ضيق إلى الإطار العام. من الإطار «المشخص» إلى الإطار المجرد، ولهذا سنلاحظ أن الشريعة منذ موسى إلى محمد تناولت التكوين الاقتصادي الاجتماعي في نمط زراعي، من ملكية الأرض والأموال عموماً، إلى التجارة، والعدل (القوانين الناظمة للعلاقات). إلى العلاقات بين البشر (الزواج، الطلاق، الإرث، القتل، السرقة...) وحكم العبيد: وطبيعة الحكم. ولقد أعطيت هذه القوانين طابع القداسة (مثل قوانين مابين النهرين ووادي النيل، وحتى القوانين الرومانية).

إن الدين بالتالي أعطى طابعاً مقدساً لنمط محدد، عبر استخدام لمفهوم الله، الذي أصبح (مع الدين) هو الفاعل الأول (حسب تعبير فلسفة ذلك العصر). والمالك، والمسيطر، والمنشىء، والقادر، وبالتالي فقد استندت الإيديولوجيا إلى قوة خارقة» لكي تكرس هذا النمط التاريخي، بمعنى أن مفهوم القداسة كان محدداً لتكريس الملاّك، وهنا ملاك الأرض بالأساس، وجملة الآليات الاقتصادية الاجتماعية التي تحقق مصالحهم.

ولاشك في أن حدود النص، واستخدام التعبيرات (المفاهيم) يوضحان هذا الواقع الاقتصادي الاجتماعي، هذا النمط الزراعي، لأنها كلها تدور في إطار تكوينه. وتشير إلى «المشخص» به، من كون الأرض هي وسيلة الإنتاج، التي يمتلكها، إلى العلاقات التي تنشأ على ضوء ذلك، إلى نظام الحكم الضروري، إلى طبيعة العلاقات بين البشر، (علاقات الإنتاج، الرجل والمرأة، علاقات السوق، علاقات الغزو،

ووضع العبيد..). وإن كانت تسعى إلى التأكيد على أنها فوق الزمان. وأنها الخاتمة فلكي تكرس هذا النمط، تؤبده، تعتبره نهاية التطور، قمته.

وهو ما يغدو إشكالية اليوم، لأن النمط أصبح من التاريخ، نفي لمصلحة نمط أحدث، أكثر تطوراً، أرقى، وإذا كانت هواجس الإنسان ومخاوفه باقية، فإن البناء الإيديولوجي (و بضمنه القانوني) المتداخل معها، لم يعد ممكناً استمراره، فقد تجاوزه الواقع، وهذا هو الأساس الذي يفرض فصل الدين عن السياسة (الدولة). وهو ما يفترض تكيف النص (وبالتالي المؤسسة) مع الواقع الجديد، حيث العقل هو الذي يصيغ تصورات البشر عن الواقع، دون قداسة، أو قوة فوقهم. فكيف يمكن للدين أن يتعايش مع مجتمع صناعي حديث؟ كيف يتوافق الدين مع استخدام منتجات الصناعة المادية (السلع) والفكرية؟ لقد تحدثنا عن مستويات ثلاث، وسيلاحظ أن آليات النص تساعد على تحقيق هذا التكيف، لكنني لا أقصد هنا آليات التفسير والتأويل القديمة فهذه لا تنتج سوى صيغ نافرة. بل أقصد آليات تنطلق من «روحية» النص. تتوافق والمستوى الأول وتهيء لـ «وقف» المستويين الآخرين.

(IV) الدين والعلمنة: آليات النص واحكامه

(١) القرآن استمرار للتوراة والانجيل. كما أن الإسلام استمرار لليهودية والمسيحية، وهذا ما يؤكده القرآن نفسه، وفي التوراة تشريعات وقيم نزلت في فترة محددة. وحسب القرآن هي منزلة من الله. لكن القرآن في تشريعاته وقيمه أكد بعضها وتجاوز عن بعضها. وهنا حسب القرآن أيضاً كانت الظروف الواقعية هي محدد هذا التجاوز، إذن في

الدين يمكن أن تلغى أحكام ويقرر غيرها، وفق تغير الطرق. وبالتالي إذا ما انطلقنا من روح الدين. يمكن القول إنه تغير الظرف يفرض تغير التشريعات. لكن من يغيّر الآن؟ مادامت النبوة انتهت مع محمد (لا نبي بعده)؟ وهل التشريعات قابلة للتفسير وفق تغير الظروف؟ هذا ما أخذ به الفقهاء. لكن الظروف الواقعية توضح أن توافقاً بين النص والواقع لم يتحقق، هنا تتوضح مشكلة التفسيرات، التي توقفت عند لحظة محددة في التاريخ، لكن روحية الإسلام تفرض تشريعات وقيماً مطابقة للظروف(فهذا هو اساس نزول النص وتشكل الإسلام. بالاقرار بضرورة تجاوز اليهودية والمسيحية).

(٢) هذه القضية العامة، تتمظهر (تتشخّص) في القرآن نفسه، والمحددة في علوم القرآن ب «الناسخ والمنسوخ»، حيث أن تغير الظروف في لحظة محددة (هي حياة الرسول) فرض تغير الأحكام. مثلاً الموقف من المشركين الذين بدأ مرناً بداية الدعوة، إلى حد التحالف معهم، ثم تطور إلى تجنبهم، ومن ثم إلى الحكم بالموت عليهم. هذه الصيرورة ارتبطت بآلية تطور الدعوة وتحولها إلى قوة. كذلك مثلاً في الموقف من الخمر، حيث يتبين أن الظرف الواقعي فرض «تكتيكاً» واقعياً، وبالتالي فقد تغير الحكم. وهو ما يشير إلى أن النص قد تعامل في أحكامه، وفق منطق «تكتيكي» تدرجي.

(٣) هذا يقودنا إلى واقعية النص. ولعل «أسباب النزول» توضح ذلك تماماً، حيث أن الأحداث الواقعية كانت تحدد النص، فأولاً الدعوة. التي كانت تفرض التركيز على الجانب العقيدي، ثم التشريع

الذي نشأ بعد تشكل نواة الدولة في يثرب. وفي دراسة «أسباب النزول» ما يوضح هذا الارتباط بالواقع توضيحاً تاماً. مثل الصراع مع اليهودية والمسيحية (الحوار الإيديولوجي). والتشريع حول الغنائم.....

(٤) إن الدعوة إلى رفض التقليد (الركود) صريحة في النص، فقد رفض منطق «إنا وجدنا آباؤنا على ملة»، داعياً إلى تقبل الجديد، وبالتالي فالروحية العامة هي رفض التصورات والقيم السائدة في مرحلة، والسعي لإحلال تصورات وقيم جديدة محلها، لأن الواقع تغير، فهل تطال هذه الروحية النص ذاته؟ إذا أخذنا بالمغزى العام للنص نصل إلى أنها تطال.

(٥) إن التناقض بين «روح» القرآن. ونصه. يفرض التأويل، لكن كيف يمكن أن نتعامل مع نصوص (أحكام) تجاوزها الواقع؟

الموقف من العبيد، بعدما أفضى التطور إلى إلغاء العبودية تماماً.

الموقف من قانون الفتح، والغنائم بعدما انتهى زمن الفتوحات.

التمييز بين البشر على أساس الدين (الإسلام وأهل الكتاب)، والتشريعات الخاصة بذلك (الزواج، الإرث، الجزية، تولية الأمور السياسية والقضائية).

الزكاة بعدما أصبحت الدولة هي جابي ضرائب (وعلى ضوء إلغاء التمييز سابق الذكر).

طبيعة الضرائب عموماً، مفهوم السلطة (ولي الأمر، والشورى) بعدما تشكلت الدولة الحديثة. وكيف يمكن أن نتعامل مع وقائع جديدة؟ الاقتصاد وآلياته (الصناعة، البنوك، الشركات...) والتكوين

الاجتماعي (العمل، ودور المرأة).

(٦) في سياق ذلك كيف يمكن أن نفهم موقف عمر بن الخطاب من مال الزكاة المخصص للمؤلفة قلوبهم، حينما قرر وقفه رغم أنه وراد في النص؟ وكذلك موقفه من توزيع الغنائم في سواد العراق، رغم أن آية الغنائم واضحة؟ إنه التزام بروح النص وبالتالي الانطلاق من الواقع لتحديد الموقف بغض النظر عن النص، ففي الحادثة الأولى انطلق من أن الإسلام أقر للمؤلفة قلوبهم لأن الإسلام كان ضعيفاً، فاضطر لذلك، ولما قوي لم تعد حاجة لذلك. وفي الثانية وجد أن توزيع الأرض (رغم أنه وزع الأسرى والأموال المنقولة) يعني الاستقرار، وترك «الجهاد»، وكانت مصلحة الأمة تفرض الامتداد، هذا هو السبب المضمر، والسبب الآخر الذي أشار إليه عمر هو أن توزيع الأرض الآن يعني إهمال الأجيال التالية لهذا استشهد بآية من الآيات الخاصة بالفيء، رغم عدم انطباقها على الواقعة.

(٧) إن التمسك بالتقليد، والتزام تكرار ما قيل في الماضي، يتنافى مع رفض النص للتمسك بالتقليد (إنا وجدنا آبائنا على ملة...). وبالتالي مع روحية النص، فكيف يمكن أن تحل اشكالية التزام النص وحركيته؟ لايمكن ذلك إلا بالعودة إلى القيم العليا، إلى التجريد الاعلى (مثل الخير، العدل، المساواة بين البشر). وبالتالي العودة إلى الطابع العقيدي العام.وإذا كانت المسألة في المسيحية قامت على أساس العودة إلى النص. الخالي من الاحكام. وإهمال كل التفسيرات والاحكام اللاحقة له، فإن المسألة مع الإسلام أكثر تعقيداً، لأن الاحكام جزء

من النص، لقد اعتبر الإسلام أنه خاتمة الاديان. وبالتالي تبلور الوعي أن التشريع الإسلامي (ومن ثم الإمبراطورية) هو خاتمة التشريعات. ويمكن أن يكون صحيحاً ذلك انطلاقاً من أنها نهاية الاحكام والقيم المستمدة من الله. أي نهاية الشريعة التي اعتبرها العقل «نازلة» من الفاعل الأول. لكن كان يعني ذلك. أن العقل بدأ يستشعر ثقته بذاته، أي أن التأكيد على أن الإسلام هو آخر الاديان كان يعني، إطلاق فعل العقل (دون فاعل أعلى)، وبالتالي تحويل كل مايخص البشر إلى فعل دنيوي، وإذا انطلقنا من الفهم الديني. نقول أن الله المنزل للشرائع، إما إنه اعتبر هذه هي الصيغة النهائية للعالم، وهو مايتناقض مع تطور الواقع ذاته، أو أنه ترك كل ماهو دنيوي للبشر، عارفاً أنها ستتناقض مع التشريع المحدد (النص)، وبالتالي قابلاً بتجاوزه، بفعل بشري. وروحية الإسلام تتوافق مع ذلك، لهذا يمكن أن نقول انطلاقاً من الفهم الديني، أن الله حدد شرائع البشر حينما كانوا لايملكون المقدرة على ذلك، لكن تركها لهم حينما «نضجوا»، «بلغوا سن الرشد»، أو وفق المنطق العلمي يمكن أن نقول أن العقل البشري كان يعيد كل تصوراته الخاصة، وكل الشرائع والاحكام إلى قوة أعلى (الله) لكي تلقى قبولاً من البشر، وبالتالي فإن الطابع المقدس للشرائع يهدف إلى تقبلها من قبل البشر، الذين لم يكونوا يفهمون الواقع، واسباب كل مايحدث فيه (في الطبيعة والمجتمع)، ويعيدونها إلى فاعل أعلى (أقوى، أعرف، أقدر..)، وبالتالي فإن الشرائع المنسوبة إليه تلقى قبولاً منهم. لهذا يمكن القول أن أنسنة الإنسان، وتجاوزه لأصله «الحيواني». كانت بحاجة إلى «فعل خارجي»

تفعله «قدرة» غير بشرية. وهذا هو بالاساس سبب نشوء الاديان، بفعل العقل البشري. لهذا نلاحظ أن الأديان رسخت مبدأ عدم الزواج من الأم (الأب)، والأخ (الأخت). والعم (العمة)... كما رسخت قيم اخلاقية هامة. كان التطور الواقعي (الاقتصادي الاجتماعي) يحتاجها. وكذلك رسخت التراتيبية مما جعل وجود الدولة أمراً مقبولاً، وهنا أقول أنه إذا كان الدين نتاج تطور واقعي محدد (الانعكاس)، فقد لعب دوراً في تكريسه، لأنه أوجد عناصر الوعي بمكوناته (الواقع)، و«طابق» بينهما (الواقع والوعي). إذن سواء انطلقنا من الفهم الديني (حيث أن الله يحدد أن الإسلام آخر الشرائع)، أو من المنطق العلمي، سنلاحظ أن التشريع (وبالتالي السياسة والدولة) أصبح من فعل بشري (دنيوي). فكما «نفى» الإسلام المسيحية واليهودية، وكما نفت أحكام أحكام أخرى (الناسخ والمنسوخ)، ستنفي القوانين الوضعية الشريعة، والأساس هو الصيرورة الواقعية التي حددت نشوء الدين، وبالتالي نشوء الشريعة، ومن ثم تحدد نشوء الفكر كفعل للعقل البشري، والتشريع كفعل له أيضاً.

(٨) فعل العقل البشري فيما يتعلق ب «الدنيا» إذن. له الأولوية. إنه محدد الأفكار والتصورات والقوانين، التي تخص الواقع (الدنيا). وهذا هو الاتجاه العلماني، المختلف بين اولوية الفكرة، أو اولوية الواقع في العلاقة بين بينهما (الفكرة والواقع). أما الفكر الديني، فإما أن يكون «خارجاً» يعبر عن نزعة ماضوية تحاول فرض ذاتها على الواقع، أو أن يتكيف مع الواقع. والتكيف لايتحقق إلا بأن يقرر الفكر الديني

ترك ماهو دنيوي (التشريع)، ليتحول إلى عقيدة خاصة، «منعزلة» عن صيرورة الواقع، خارجها، يتعلق بالتوحيد بالله وعبادته، وبالقيم الإنسانية العامة (الخير، العدل..). وهو مايعني «وقف» العمل بالتشريع، خصوصاً أن التطور الموضوعي اوقف العديد من الأحكام، كما جرت الإشارة سابقاً، أن تطبيق آليات تعامل النص مع النصوص السابقة، وآلياته في رفض التقليد وقبول الجديد، وكذلك مفهوم الناسخ والمنسوخ، على الواقع الراهن، يفضي ولا شك إلى تحقيق هذا التكيف، والمسألة تتعلق برجال من مستوى عمر بن الخطاب، الذي لم يتوان عن «وقف» نص صريح نتيجة تغيّر الظروف. ويمكن القول أنه تعامل معه كما لو كان الرسول هو الفاعل، فنسخ آية، لم تعد تطابق الظروف، بمعنى أن عمر إتبع آلية الناسخ والمنسوخ لكن دون أن يضيف على النص، لأن الناسخ هنا يقع خارج النص. ومن فعل بشري. وهو هنا يميل للأخذ بأسباب النزول. أي بالواقع (الصيرورة الواقعية) و«تغير الأحكام وفق تغير الأحوال». بمعنى أن عمر استند إلى «الروحية العامة» للإسلام.

(٩) ما بقي من الإسلام إذن وفق هذه «الروحية العامة» هو العقيدة (حسب تقسيم الفقهاء).

لكن: كيف يمكن للفكر الديني أن يتكيف مع ذلك؟ هل يحتاج ذلك إلى «ثورة في الدين» وفق دعوة د. سمير أمين، أم إلى تصور تدرجي يفرض من خارج الدين؟ الخيار الثاني هو الممكن.

ملحق

تناول التراث العربي

تعليقات على كتاب «نحن والتراث»[١]

لا شك أن مناقشة أفكار د. محمد عابد الجابري، ليست بالأمر السهل، لأن فيها ما يحتاج إلى تمحيص، وإلى عودة إلى «مكوناتها»، أي إلى جانبين جوهريين فيها، الأول: هو الجانب المتعلق بالمنهج الذي اتبعه د. الجابري، والذي يبدو واضحاً في كل ما كتب. هذا المنهج الذي يجعل «القارئ» يستسهل «هضم» المادة، دون تمحيص، لسبب واضح أنه يبدو منهجاً متماسكاً منطقياً. ولقد استخدمه د. الجابري بدرجة عالية من الاتقان، وهنا نجد أنفسنا معنيين بفهم جوهر هذا المنهج وأسسه، وإمكانيات تطبيقه على التاريخ «الفلسفي» العربي. والثاني: هو الجانب المتعلق بالمادة المعرفية ذاتها، هذا الكم الهائل من الآراء، والتصورات

(١) محمد عابد الجابري «نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي».
طبعة أولى دار الطليعة (بيروت) ١٩٨٠.
طبعة رابعة دار التنوير (بيروت) ١٩٨٥.
ولقد اعتمدنا الطبعة الرابعة، كونها أشمل حيث أضيفت إليها مقدمة، تناولت الرد على بعض الملاحظات التي انتقدت الكتاب، وكذلك فصل عن ابن باجة.

الفلسفية، التي تخص عشرات الفلاسفة. وهي مادة تحتاج إلى مراجعة، لكي يكون ممكناً فحص النتائج التي توصل إليها د. الجابري.

ولأنني لم أقرر الغوص في كل هذا البحر، وأيضاً لأنني أرى ضرورة إثارة المناقشة حول آراء د. الجابري، ومحاولة طرح وجهات نظر معينة للمناقشة، فضلت إتباع طريق، لا أقول إنه يؤسس وجهة نظر متماسكة مما طرحه د. الجابري، بل أنه يبدأ بطرح الملاحظات التفصيلية، انطلاقاً من قضايا تبدو تفصيلية ولعل هذه الملاحظات تشكل «مادة خام» لدراسة ممنهجة تتناول كتابات د. الجابري، خصوصاً وأن هذه الملاحظات، تتناول قضايا طرحت في كتاب «نحن والتراث». (دار التنوير بيروت، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط ع، ١٩). على أمل إنجاز ملاحظات تفصيلية، على كتب د. الجابري الأخرى وبعدها يمكن أن نقول إننا مهيئون لتقديم دراسة ممنهجة.

إذن، نحن نقدّم هنا تعليقات على عدد من القضايا التي أثارها د. الجابري، وهي تفصيلية، رغم أنها تمس عدداً من القضايا الجوهرية، وتتطرق إلى مفاصل أساسية في رؤية د. الجابري.

١ مشروع يحتاج إلى دراسة:

من الواضح أن الاهتمام بالفكر العربي، والثقافة العربية، آخذ في الازدياد، وفي التوسع. كما أنه من الواضح أيضاً أن الاهتمام بنقد هذا الفكر، وهذه الثقافة، بدأ يأخذ حيّزاً معقولاً.

وإذا كان الاهتمام بتأريخ الفلسفة العربية، والفكر العربي، قد بدأ

منذ زمن، فإن محاولة دراسة كل ذلك، وتناولها وفق رؤية حديثة، قد بدأت في وقت متأخر نسبياً. كما أن التناول النقدي لها قد بدأ في مرحلة متأخرة. وهنا نحن أمام الجهد الذي بدأه د. محمد عابد الجابري، هذا الجهد الذي أنتج أربعة من الكتب الهامة. وإذا كان الاهتمام بهذا الجهد كبيراً، كما هو واضح من خلال متابعة الصحف والمجلات التي تنشر المساهمات الناقدة له، فإننا وكما توضح من خلال متابعات العديد من هذه المساهمات بحاجة إلى دراسته، وليس تناوله، تنولاً سريعاً كما ظهر في العديد من الحالات، خصوصاً وأنه يعيد تأسيس المفاهيم حول الفلسفة العربية، أو بشكل أدق حول العقل العربي المنتج لهذه الفلسفة.

وميزة د. الجابري، أنه لا يضع هدفاً سياسياً مباشراً لمشروعه هذا، وإن كنا لا نجزم أنه ليس لديه أي هدف سياسي. وهذه ميزة تجعله يتجاوز بعض المساهمات الأخرى التي تناولت موضوع الفلسفة العربية، هادفة إلى تأكيد مسألة سياسية محددة، مثل مشروع د. حسن مروّة «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية» الذي كان يحاول إيجاد مرتكزات في الفلسفة العربية القديمة، للتبني الحديث للماركسية. أي حاول البحث عن مبرر شرعي لاعتناق الماركسية، في الفلسفة العربية. بينما المطلوب شيء غير ذلك، وهو محاولة فهم العقل العربي، ومن ثم محاولة نقده، على ضوء العلم الحديث. ود. الجابري يحاول ذلك، من هنا جاءت جدة مشروعه. وخصوصاً أن العقل العربي (القديم)، ما زال حاضراً، ومن هنا تكون مسألة فهمه، ومن ثمّ نقده مسألة صراع أيديولوجي راهن، وليست مسألة تاريخ لا غير.

وإذا كان د. الجابري قد أصدر رأيه، في مرحلة أولى، على شكل دراسة لأهم الفلاسفة العرب (الفارابي، ابن سينا. ابن رشد ابن خلدون)، موضحاً طبيعة «فكر» كل منهم، ودوره في الفلسفة العربية، وعلاقته بالصراع الاجتماعي في عصره. ثم أصدر رأيه، في مرحلة تالية، على شكل نقد أبستمولوجي (معرفي) لـ«الفكر» العربي المعاصر (أو كما يسميه للخطاب العربي المعاصر)، ناقداً الخطاب النهضوي والسلفي، والقومي، والليبرالي، والاشتراكي. فقد انتقل في هذه المرة، إلى دراسة شاملة معمقة، للعقل العربي، انطلاقاً من، تكوينه (وهذا هو موضوع الجزء الأول من كتابه نقد العقل العربي، والمعنون «تكوين العقل العربي»)، وبنيته (وهو موضوع الجزء الثاني المعنون «بنية العقل العربي)، وذاهباً إلى العقل العربي كما تبلور في «عصر التدوين»، أي في المرحلة من العصر العباسي، حيث جرى تدوين اللغة والفقه وعلم الكلام... الخ، ومتناولاً الفكر الفلسفي منذ بدايته إلى نهاية الدولة العباسية، ومحاولاً توضيح مدى ارتباطه بالأفكار الفلسفية السابقة، خصوصاً اليونانية، ولكل الأفكار الدينية السابقة للإسلام.

لهذا نراه يتناول الفلسفة العربية كلها، ليس من أجل التأريخ لها ولا للحديث عن الموقف الإيديولوجي فيها، بل أنه يهتم «ليس بالأفكار ذاتها، بل الأداة المنتجة لهذه الأفكار» (تكوين العقل العربي، ص١١-١٢) يهتم بـ«الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات» (ص١٣). وحين يتحدث عن العقل، فإنه يتحدث عن «العقل المكوَّن»، أي عن «جملة المبادئ

والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية... كأساس لاكتساب المعرفة» (ص ١٥). إن د. الجابري يعمل على إبعادنا عن الإيديولوجيا، رغم أنه يؤكد ارتباطه هذه بالعقل، أو بالنظام الابستمولوجي، بهدف أن يركّز على العقل ذاته، على الأداة المنتجة للإيديولوجيا. ولا شك أن القارئ لكتابات د. الجابري يرى صعوبة ذلك، ويلاحظ إمكانيات الخطأ التي يمكن أن يجرّها هذا الفصل، رغم أهمية وضرورة هذه العملية.

من هنا، وكما اعتقد، فإن هناك حاجة إلى تناول هذا المشروع، تناولاً جاداً، ودراسته دراسة متأنية، لأنه ليس مشروعاً عادياً (ولا نقصد هنا أنه مشروع خيالي)، بل هو على قدر كبير من «الاتقان»، ومن الجدية، ومن «المعقولية». خصوصاً أنه ذو بعدين هامين وخطيرين في آن، بعد «منهجي»، أو أبستمولوجي. حيث أن د. الجابري، وكما يقول، يحاول الاستفادة من المناهج الحديثة. وعلى وجه التحديد وهذا ما يلاحظه القارئ المنهج البنيوي، وإلى حَدٍّ معين المنهج الماركسي. ولعل درجة الإتقان التي أظهرها د. الجابري في استخدامه منهجه هذا، تجعلها تتسرب إلى القارئ دون ضجة، لكي يحاول التفكير من خلالها. إذن، فإن هذه المنهجية «خطيرة» بهذا المعنى. أما البعد الثاني فهو النتائج التي يستخلصها من خلال إعماله منهجه هذا بالتراث الفلسفي العربي القديم، هذه النتائج التي تبدو جديدة إلى حَدٍّ كبير، وتقلب العديد من التصورات، حول الفلاسفة العرب، وحول فلسفتهم. وبالتالي فهي تعطي صورة متماسكة لطبيعة الفلسفة العربية، أو بشكل أدق للنظام المعرفي فيها.

ولا شك أن هذين البعدين يفرضان الجدية في تناول المشروع، كما يجعلان تناوله أمراً صعباً، وهاماً في وقت واحد. وهنا لا بُدّ من الإشارة إلى أن الكثير مما كتب حولِ كتابات د. الجابري. لم يكن في مستوى المشروع ذاته، بل من الملاحظ أن هناك توسعاً «كميّاً» في تناول المشروع، مع غياب التناول «النوعي» له، أي كانت قامات الكثير ممن تناولوا المشروع، أقصر من قامة المشروع ذاته، وهنا يكون مشروع د. الجابري، هو المؤثر، في الوقت الذي تسقط فيه الكثير من الملاحظات النقدية، التي تناولته. وهذا يزيد من خطورة المشروع، لأن هذه الملاحظات، غدو جزءاً من عملية الترويج له، بينما يغيب النقد الجاد.

هل نحكم على المشروع منذ الآن؟ في ملاحظاتنا هذه؟

إن ما نحاوله هو لفت الانتباه من جهة، والدعوة للدراسة الجادة له من جهة أخرى.

٢ ما التراث؟

بتنا أمام نزوع جارف لدى المثقفين العرب، نحو التراث. لهذا وجدنا فيضاً جديداً من الكتب التي تتناوله، من منطلق حديث (وبالتالي فنحن هنا لا نلتفت نحو الدراسات السلفية للتراث). ولا شك أن الهزائم السياسية، و«فشل» الفكر الحديث، الذي انتشر منذ قرن، قد أوجد هذه «الظاهرة»، حيث أدت الهزائم، وقاد الفشل، إلى النظر نحو الماضي، بهدف اكتشاف جذور هذه الهزائم، وذلك الفشل فينا. والماضي أساس الحاضر، وبالتالي فإن هزائم الحاضر، هي نتاج «شيء ما» وجد في الماضي، ما هو هذا الشيء؟ من هنا أصبح التراث مادة هامة، تخفّ

العقول نحوها. من أجل الإجابة عن سؤال الحاضر.

لكن، ما التراث؟ ما هي هذه المادة التي خفّت العقول نحوها؟

لا شك أن قراءتنا لنتاجات عدد من المثقفين العرب، حول هذا الموضوع هي التي دفعتنا إلى أن نطرح هذا السؤال.

ثم لماذا التراث؟

وهذه مسألة هامة. فلماذا كان التراث هو المعين على فهم هزائم الحاضر؟ ما هي الصلة بين هذه الهزائم والتراث؟

وأيضاً، كيف نتعامل مع التراث؟

يجيب د. محمد عابد الجابري فيقول «ولذلك فالتعامل مع التراث تعاملاً علمياً يجب أن يكون على مستويين: مستوى الفهم ومستوى التوظيف أو الاستثمار. في المستوى الأول يجب أن نحرص فعلاً على استيعاب تراثنا ككل بمختلف منازعه وتياراته ومراحله التاريخية، أما على مستوى التوظيف فيجب أن نتجه أكثر وأكثر إلى أعلى مرحلة وقف به التقدم... أما أن نبحث في ما يمكن أخذه من المعتزلة والشيعة والخوارج والأشاعرة ثم الفلاسفة فهذا عمل غير تاريخي، لا يؤدي إلاً إلى حلقات مفرغة. ذلك لأن ما نريده، بل ما يمكن، أن نتعامل معه نحن اليوم من التراث، ليس التراث كما عاشه أجدادنا، وكما تحتفظ لنا به الكتب، بل ما تبقى منه، أي ما بقي منه صالحاً لأن يعيش معنا بعض مشاغلنا الراهنة، وقابلاً للتصوير والأغناء ليعيش معنا مستقبلنا... وذلك هو معنى الأصالة، (نحن والتراث دار التنوير (بيروت) ١٩٨٥، ص ٤٧). ثم يقول د. الجابري إن التراث يشتمل على «محتوى معرفي»،

الذي هو «مادة معرفية ميتة غير قابلة للحياة من جديد»، و«مضمون ايديولوجي» له بشكل من الأشكال «حياة أخرى» يظل يحياها على مرّ الزمن في صور مختلفة (ص٤٨).

ولعل هذه الرؤية للتراث، هي من ضمن رؤى مشابهة التي جعلتنا نتساءل: ما هو التراث؟ أو بشكل أدق ما الذي يعنينا راهناً من التراث؟ ولا شك أن د. الجابري نحا منحى محدداً منطلقاً من «أشكالية» يطرحها الفكر العربي المعاصر، وهي «أشكالية الأصالة والمعاصرة»، أي الجمع (ونضعها هنا بدل كلمة التوفيق التي كانت سائدة في الماضي للتعبير عن التوفيق بين العقل والنقل) بين التراث والحاضر. لكن هل هذه الأشكالية صحيحة أصلاً؟

إن التراث، هو كل النتاج الفلسفي (الإيديولوجي) الذي أنتج في الماضي، لمختلف الاتجاهات الفكرية. وهو بهذه الصفة جزء من التاريخ، وينظر إليه على هذا الأساس. إنه التاريخ الثقافي للعرب. وهذا جانب من الموضوع، إذا انطلقنا منه، توضح لنا زيف إشكالية الأصالة المعاصرة، حيث لا يمكن الجمع بين الماضي والحاضر، فالماضي ماضٍ، والحاضر حاضر، وليس الحاضر سوى استمرار للماضي (استمرار، تطور، تجاوز). وبالتالي فإن الجمع يعني هنا، العودة خطوة إلى الوراء، وليس التقدم خطوة إلى الأمام.

لكن التراث جزء من الحاضر أيضاً. إن تراث مرحلة محددة، هو عامل فاعل في مرحلة لاحقة، إلى أن يتم تجاوزه. ولأننا لم نتجاوز الماضي (بما يعني ذلك من تجاوز البنية الاقتصادي الاجتماعية، وبالتالي

الإيديولوجية)، فقد ظل التراث، الذي هو إيديولوجيا طبقة سائدة في مرحلة معينة، أساساً (مع عدم استبعاد أفكار الطبقات الأخرى)، هو الإيديولوجيا السائدة. وبالتالي فليس التراث عندنا، جزء من الماضي، بل إنه جزء من الحاضر، إنه الإطار المكون للإيديولوجيا السائدة، والتي تقف عائقاً أمام حركة التقدم. من هنا نوافق على ما قاله د. الجابري حول «الحياة الأخرى» للمضمون الايديولوجي، لكن وفق معنى آخر، غير المعنى الذي حدده. لقد حدد د. الجابري معنى إيجابياً لهذه «الحياة الأخرى» للمضمون الايديولوجي، واسماه الأصالة، بينما ما قلته سابقاً يحدد معنى سلبياً لهذه «الحياة الأخرى»، من هنا يكون سعيناً من أجل فهم التراث، يهدف إلى حاجتنا لفهم الايديولوجيا السائدة، وخصوصاً في الحقل الابسامولوجي بشكل خاص، والفلسفي بشكل عام. إن سعينا من أجل فهم طريقة «تكوين العقل العربي»، تهدف إلى نقد العقل الذي أصبح «سلفياً»، من أجل اكتساب العقل العلمي الحديث، من أجل تأسيس إيديولوجيا التقدم، التي لا بُدّ ستحمل بعضاً من عناصر الثقافة السابقة، وخصوصاً فيما يتعلق بالطابع القومي، الخصوصية القومية.

من هنا لا نرى أن المسألة هي مسألة «توظيف واستثمار» (ص٤٧)، ولا «ما تبقى» من التراث، «قابلاً للتطوير والإغناء» (ص٤٧)، خصوصاً أن هذا «التوظيف والاستثمار»، «التطوير والإغناء» يخص «مضموناً إيديولوجياً» وبالتالي فهو يعبّر عن مصالح طبقات قديمة. بل أن المسألة هي مسألة الفهم من أجل النقد، ومن ثَمّ إعادة التأسيس الإيديولوجي، على ضوء «رؤية» حديثة، من المفترض أنها تجاوزت

«المحتوى المعرفي» العربي، في سياق التطور العالمي. وإعادة التأسيس الإيديولوجي هذه، تعني دراسة الواقع الموضوعي (الواقع العربي) على ضوء «المحتوى المعرفي» العلمي الحديث، (والواقع يعني الظروف الاقتصادية الاجتماعية والفكرية ببعدها التاريخي). وهذه الدراسة العلمية هي التي تعطي «السمات القومية» للفكر عادة، (أي وحسب التعابير السائدة الأصالة).

أما هذا المضمون الإيديولوجي، الذي يعتبره د. الجابري قابلاً للحياة، والذي يقصره حسب ما ورد في النص السابق على أرقى ما وصل إليه الفكر في حركة تقدمه فهذا ما سوف نناقشه لاحقاً، وعنوانه كما يعتبر د. الجابري: ابن رشد.

٣ التوفيق بين العقل والنقل:

التوفيق بين العقل والنقل، هو العنوان الذي يختاره العديد من الكتّاب لمسألة العلاقة بين الدين والفلسفة في التراث العربي الإسلامي. وهذه مسألة ظاهرة لدى د. محمد عابد الجابري، حيث يقول أن مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة، هي «المسألة التي تعتبر محور الجهود الفكرية والفلسفية في التراث العربي الإسلامي» (نحن والتراث، ص٦٠). لماذا هذا «التوفيق»؟ «هل كانت ترجمة الفلسفة اليونانية هي التي دفعت إلى محاولة التوفيق تلك، أن أن هناك دوافع حملت العرب على ترجمة التراث اليوناني، والعمل على دمجه في الفكر الإسلامي؟» (ص٦١). ود. الجابري ينفي محقاً أن تكون المسألة جاءت صدفة. فماذا يعني هذا «التوفيق».

يربط د. الجابري ذلك بـ «مجموع القوى الاجتماعية النامية، قوى التقدم» (ص٧٨). التي غدت قوة اقتصادية في نفس الوقت الذي بدأت بوادر «التفكك والانحلال والتراجع» تهدد «الدولة العظيمة»، فكانت مشكلتها «تحقيق الوحدة في مجتمع طغت فيه الكاثرة إلى درجة أصبح معها مهدداً بالتفكك والانحلال التام». بينما «لم تكن تملك من القوة المادية ما يمكنها من فرض سيطرتها على الجميع». لهذا سعت من أجل الوحدة في الميدان الفكري (ص٧٨)، «من هنا تلك المحاولات التوفيقية بين الدين والفلسفة» (ص٧٩). ود. الجابري يقوم بعملية فصل «تعسفية» بين هذا الفصل «التعسفي» يجري تركيب صيغة «التوفيق بين العقل والنقل». ويحاول الجابري ربط كل من طرفي المعادلة بطبقة اجتماعية، فقوى العقل هي «قوى التقدم والاندفاع» (ص٧٩). القوى «البرجوازية الليبرالية الأستقراطية» (ص١٤٧). وقوى النقل هي «القوى القديمة». القوى «الإقطاعية وشبه الإقطاعية، وغيرهما من القوى المتخلفة..» (ص٧٩).

لماذا «النقل» للإقطاع. والعقل للقوى النامية؟ لا شك أن الإجابة لن تجد ما يسبر غورها، سوى باللجوء إلى فهم أن هناك محاولة إسقاط، خفية، بين ظروف الإقطاع الأوروبي «النقلي» المعادي للفلسفة، وظروف «الإقطاع العربي»، وبالتالي يجب أن يكون نقلياً معادياً للفلسفة. وهذا ولا شك، يتجاوز اختلاف الظروف التي ولد فيها الإقطاع الأوروبي، وظروف الإقطاع العربي. لقد كان «الإقطاع العربي» إقطاعاً «مركزياً»، لقد أسس دولة مركزية. بينما ظل «الإقطاع الأوروبي» مفككاً. وبينما كان الأول بحاجة إلى «العقل»، لم يكن الثاني بحاجة إليه، بل كان نقلياً

(وربما كانت هذه المسألة بحاجة إلى كثير من البحث).

ثم، من هي هذه القوى النامية؟ التجار؟ إن «الإقطاع المركزي» فرض النمو الواسع للتجارة، والتجارة مهنة وجدت في عصر الرق، والإقطاع، والبرجوازية، وبالتالي كان التجار جزءاً بنيوياً من الوضع الاقتصادي الاجتماعي السائد. ولعل نمو القوى الجديدة تم بعد زمن، من انتشار الفلسفة في الإمبراطورية العربية، واتخذ تصورها الإيديولوجي وضعاً آخر خارج إطار إشكالية «التوفيق بين العقل والنقل».

إن قضية «التوفيق» كما يسميها د. الجابري، وكما تسمى عادة، هي بالحقيقة قضية دمج الدين والفلسفة، لمصلحة الطبقة السائدة في المجتمع العربي أي لمصلحة تأسيس إيديولوجياً «لاهوتية عقلية» متماسكة، تعبر عن مصلحتها وتسهم في ترسيخ أسس الإمبراطورية مترامية الأطراف. من هنا أوافق على انتقال «دين الفطرة في صدر الإسلام، إلى دين العقل مع المعتزلة» (ص٤٦) ليس لأن «القوى الاجتماعية الصاعدة، في المجتمع العربي آنذاك، تتطلع إلى تنظيم أكثر عقلانية للحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية»، (٦٦) بل لأن القوى التي أسست الإمبراطورية العربية الإسلامية، هي التي كانت بحاجة إلى ذلك، إن «الإقطاع المركزي»، هو الذي كان بحاجة إلى ذلك. لأنه بدون «العقل» لا يمكن تأسيس إمبراطورية مركزية مترامية الأطراف، والحفاظ على وحدتها، من هنا جاء الدمج بين الدين والفلسفة طبيعياً. لقد جاء بهدف بناء إيديولوجيا سائدة متماسكة، قادرة على أن تكون أساس دولة قوية.

إذن، كان من الضروري دمج «العقل» بـ «النقل»، ومن هنا جاء

الاجتهاد في اللغة والفقه «عقلياً نقلياً»، وكذلك كان في الفلسفة، التي سعت لإعطاء التحليل العقلي للدين الروحي (المسمى عادة بالنقل). وعملت من أجل «تبرير» سلطة الدين في المجتمع، سواء كانت تدمج الدين بالفلسفة لتأسيس «فلسفة دينية» كما فعل ابن سينا، أو حاولت إظهار ما بين الدين والفلسفة من «مثالات» كما فعل الفارابي. لقد كانت الطبقة الحاكمة، وخصوصاً بعد اتساع الإمبراطورية، والشعور بإمكانيات تفككها، بحاجة إلى تأسيس إيديولوجياً متماسكة، لاهوتية عقلية، من خلال إيجاد أساس «عقلي» لما هو «روحي»، إلهي، لكي يكون ممكناً الحفاظ على تماسك الإمبراطورية، وتقوية أركان الدولة المركزية في الواقع، هذا الواقع المتنوع. من الناحية القومية، والذي أخذ يشهد بداية نمو قوى صاعدة جديدة ذات معالم قومية (وهذه قضية هامة)، كما أخذ يشهد بداية نشاط القوى المضطهدة، والمسحوقة، وبالتالي بدأ الشعور لديها بإمكانية تفكك الإمبراطورية، وهزيمتها، أمام حركات «تقدمية».

على ضوء ذلك يمكن فهم دور الفارابي، وابن سينا، وحتى ابن باجة وابن رشد. إن «المدينة الفاضلة»، مدينة الفارابي، هي حلم الطبقة الحاكمة، دولة دينية عقلية، في نفس الوقت الذي يمثلان فيه شيئاً واحداً. وإذا كانت تبدو أفكار الفارابي، أنها تمثل» قمة العقل»، فقد كانت أساساً» قمة اللاهوتية». وكان العقل، يلعب دور المرّوّج» الروح». وهذا يعني اجتماع ميتافيزيقا العقل، وميتافيزيقا الروح، في وحدة نموذجية، كانت تعبِّر عن قمة أوهام الطبقة الحاكمة (أو فئة منها، حسب ما سوف نوضح لاحقاً).

إذن، القضية لم تكن قضية» التوفيق»، بل كانت قضية تأسيس(أو إعادة تأسيس) على أساس عقلاني، ما هو روحي، من قبل ذات الطبقة، لكن في ظروف مختلفة، ظروف الحاجة إلى القوة الأيديولوجية التي تبقى الدولة موحدة، أو تعيد توحيدها بعدما أذن زمن «التفكك والانحلال والتراجع). أما» القوى الصاعدة»، أما» البرجوازية الليبرالية الأرستقراطية»، ورغم ضعفها، و»جنينية» نموها، فقد أفرزت أفكاراً أخرى، قومية، علمانية، لكنها طانت ضعيفة، ولقد جرفها الانهيار، فهزمت.

ولما كانت قضية» التوفيق بين الدين والفلسفة» محورية في مشروع د. الجابري، فقد أحدثت اختلالات في أكثر من جانب من جوانب التحليل سواء في تقسيم الفلسفة العربية إلى «مشرقية» و» مغربية»، أو في الحديث عن القطيعة الابستمولوجية التي أحدثها ابن رشد مع ابن سينا، أو في موقفه من الفكر» الغنوصي»، «العرفاني».

٤ الفارابي وابن سينا والفلسفة «المشرقية».

إذا كان د. محمد عابد الجابري، يحاول إظهار» فرادة» الفارابي، إلى الحدِّ الذي يجعله يقول» لماذا لا نرى في الفارابي روسو العرب في القرون الوسطى؟ «(نحن والتراث ص٣٩ وص٨٦)، كما يحاول ربط أفكاره» بالقوى الاجتماعية النامية». ورغم أنه يتخذ موقفاً سلبياً من ابن سينا، إلى الحدِّ الذي يجعله يقول أنه كرّس» اتجاهاً روحانياً غنوصياً كان له أبعد الأثر في ردة الفكر العربي الإسلامي وارتداده من عقلانيته المتفتحة التي حمل لواءها المعتزلة والكندي وبلغت أوجها مع الفارابي

إلى لاعقلانية ظلامية قاتلة» (ص٣٩). رغم هذين الموقفين من الفارابي وابن سينا، فإنه يقول «أنهما ينتميان معاً إلى إشكالية الفكر النظري في المشرق»(ص٨٨)، إشكالية» دمج الدين في الفلسفة»(ص٢١٩)، رغم أنه يعتبر الفارابي ممثلاً للقوى الاجتماعية الصاعدة (النامية)، التي هي «البرجوازية الليبرالية الاستقراطية»(ص١٥٨)، ومشروعه «مشروع فلسفة قومية (فارسية)» (ص٣٩).

ولا شك أن الارتباك واضح في الجمع بين كل من الفارابي وابن سينا، حيث إذا كان الفارابي يعبِّر عن طبقة صاعدة، وابن سينا عن طبقة (من قومية أخرى) مهزومة، فما من شك أنهما لن ينتميا إلى نفس الإشكالية لكن اعتقد أنهما ينتميان فعلاً إلى نفس الإشكالية، ويعبّران عن نفس التطلعات الطبقية و» القومية»، وإن كانا جاءا في ظرفين مختلفين إلى حَدٍّ كبير، مما وصّف أفكار الأوّل بالحلم الإيجابي، الممكن، وأفكار الثاني، بالحلم المستحيل، مما جعله حلماً «آخروياً»، «روحانياً». إنهما ينتميان إلى إشكالية «الدمج» فعلاً، وبالتالي فهما يعبّران عن تطلعات «طبقة» واحدة، ويبدو أن الخلاف بين «عقلانية» الفارابي، و»لاعقلانية» ابن سينا، نابع من اختلاف الظروف التي عاشها كل منهما.

ما هي الإشكالية التي عملا على التعبير عنها؟ وما هي الظروف المختلفة التي أدت إلى هذا الاختلاف في «التصور» بينهما؟.

إذا كان د. الجابري قد حدد طبيعة دور ابن سينا، وطبيعة فلسفته، كونها «مشروع فلسفة قومية(فارسية)»، فقد سكت عن الحديث عن طبيعة فلسفة الفارابي، ومن هذه الزاوية تحديداً. لأن الفارابي ينتمي لقومية غير القومية العربية، وبالتالي فإن له إشكاليته، ولقد كان أساس

هذه الإشكالية، أن الفئات القومية، من القوميات غير العربية، التي عبّرت عن نفس الطبيعة الطبقية للفئات الحاكمة العربية، أي أن الفئات» الإقطاعية» غير العربية، كانت في «صراع»، (أو يمكن أن نقول في تنافس) مع الفئة الحاكمة العربية، رغم اتحادها في المصلحة العامة، وضد عامة الشعب بشكل خاص (وفي مختلف القوميات). لهذا كان لها مطمحها في الحكم، وتوضِحّ هذا المطمح بعد سقوط الدولة الأموية، وقيام الدولة العباسية، ومن ثمّ بعد بدء تفكك هذه الدولة منذ بداية القرن التاسع. وهي المرحلة التي بدأ فيها دور المفكرين غير العرب، ومن هنا جاءت «الفلسفة المشرقية» باعتقادي فلا شك أن هؤلاء المفكرين كانوا يحملون تراث قومياتهم الفكري، والديني كما كانوا يحملون مطامح «الطبقة السائدة»، في سعيها للحكم. من هنا كان مشروعهم مشروعاً «غير قومي» شكلاً، بمعنى أنه مشروع إسلامي لسفي، لكنه في جوهره يعبّر عن مطامح قوى «قومية» محددة، وما دامت الدولة هي «دولة إسلامية»، أي غير قومية، تضم قوميات مختلفة (وإن كان ميزان القوى في إطار الطبقة الحاكمة، لمصلحة العرب)، فقد كان طموحاً «مشروعاً».

إذن، ما قلناه سابقاً يوضح أكثر من مسألة، أولها: أن «الفلسفة المشرقية» هي تعبير عن رؤية «الإقطاع» غير العربي، بمعنى أنها فلسفة طبقة مسيطرة (مستغِلة)، وليست فلسفة طبقة صاعدة أو نامية، وثانيها: أن مشروعها كان مشروعاً «أممياً»، بمعنى مشروع قيادة الدولة، ما دامت الدولة إسلامية.

من هنا يمكتننا الإجابة على السؤال الأول، التي طرحناه سابقاً. فقد

أدى ضعف الدولة المركزية، إلى شعور القوميات الأخرى، بقدرتها على لعب دور قيادي فيها (وبالمناسبة، فليس القوميات الأخرى هي التي طمحت بذلك، بل جزء من «اقطاع» العربي أيضاً)، وبشعور «الإقطاع» غير العربي بالحاجة إلى تحديد أيديولوجيا السلطة الحاكمة، على أسس «عقلانية»، أو عقلية. من هنا كانت الحاجة المطلقة للدمج بين الدين، الذي هو أساس الرؤية السائدة في «الدولة الإسلامية»، بالفلسفة (أي العقل) حيث لا إمكانية لدولة قومية متماسكة دون أيديولوجيا «عقلانية». تسمح بوجود أسس سياسية ونظم إدارية، ورؤية «منطقية». وهذا ما حاوله الفارابي، وابن سينا، مستفيدين من الفلسفة اليونانية التي كانت الفلسفة الأكثر تطوراً في المشرق، أي المنطقة الممتدة من مصر إلى بلاد الشام إلى بلاد فارس....

فجاءت «الفلسفة المشرقية»(رغم أن الفلسفة المشرقية، كما تُعرف، وكما يوضح د. الجابري، إلى الفلسفة التي كانت منتشرة في بلاد فارس، وما ورائها. إنها أيديولوجيا القوى الحاكمة، في «ثوبها» الجديد، «العقلاني». ولا بُد من ملاحظة، أن المعتزلة حاولوا ذلك، قبل «الفلسفة المشرقية»، لأن «الإقطاع» العربي، شعر بالحاجة للأساس «المنطقي»، «العقلاني» لدولتهم، لأن هذه المحاولة فشلت. حيث جاءت قوة الدفع، من القوميات الأخرى، مع الفارابي، ثم ابن سينا. لهذا جاءت مدينة الفارابي الفاضلة، مدينة دينية دنيوية، وكانت فلسفة ابن سينا دينية، أو دين فلسفي، كما يقول د. الجابري (ص).

لكن لماذا هذا الاختلاف في «الحلم» بين الرجلين؟ بمعنى، لماذا كان الإطار الطاغي في رؤية الفارابي، إطاراً «واقعياً»، دعوة لتأسيس «مدينة

فاضلة»، في الأرض، بينما كان الإطار الطاغي في رؤية ابن سينا، إطاراً «روحانياً»، يتجه إلى السماء أكثر مما يتجه إلى الأرض؟

نوافق على الأسباب التي قال بها د. الجابري، والقائمة على أساس «اختلاف الظروف». لقد شهد الفارابي بداية تفكك الدولة، وبالتالي شهد المرحلة التي كان هناك أمل في إعادة توحيدها، على أسس نظرية قومية. من هنا طرح مشروعه «الواقعي». أما ابن سينا فقد شهد المرحلة الأخيرة من الدولة العباسية، حيث كانت دولة محصورة في مناطق قليلة، من العراق، والجزيرة العربية، وفارس، وبالتالي فقد كان لديه بقايا حلم بأن تعود دولة قوية، لكن عظم الأخطار، كان يجعله يفكر في «الآخرى». من هنا جاء مشروعه الذي أعطى الفلسفة طابعاً روحانياً، وأعطى الدين طابعاً فلسفياً، لكن مع المجافظة على ذات الإشكالية «إشكالية الدمج بين الدين والفلسفة، إشكالية الدمج بين العقل والنقل».

٥ «العرفان» و« البرهان»:

رغم أن هذين العنوانين (العرفان والبرهان) هما عنوانان لفصلين في كتاب د. الجابري «بنية العقل العربي». فإن القارئ لكتاب» نحن والتراث»، يصطدم بهما، ولا يمكن أن يقفز عنهما. ولهذا فسوف نناقشهما كما جاءا في كتاب «نحن والتراث» فقط. ولعل هذا التقسيم جاء انطلاقاً من الأساس السياسي الفكري، بين السلطة الحاكمة، منذ الأمويين، ثم العباسين من جهة، والمعارضة من جهة أخرى. والمعارضة، وكما يتوضح من خلال مواقف د. الجابري، هي أساساً (أو على رأسها) «الاستقراطية

الفارسية الموتورة التي قررت استعمال الواجهة الأيديولوجية بعد أن فشلت في الواجهة السياسية والاجتماعية» (نحن والتراث، ص٣٦). هذه الإستقراطية «التي ركبت التشيع»، و« سلاحها في ذلك تراثها الثقافي الديني المبني على الغنوصية، أي على الإيمان بوجود مصدر آخر للمعرفة، غير العقل هو العرفان أو الإلهام الإلهي» (ص٣٦).

أما «الدولة» فهي العقل خصوصاً مع المعتزلة وإن كان يشير د. الجابري، إلى «الفقهاء النصيين» (ص٣٦ ٣٧)، و« أهل السنة» (ص٣٩)، الذين حاربوا العقل، فإن إشاراته عامة، بينما يظهر، وفي كتاب «نحن والتراث» تحديداً، أن الصراع هو بين العقل والغنوص الفارسي. رغم أن د. الجابري يقول أن الصراع تركز بين معسكر «النقل» ومعسكر» العقل» (ص٣٧). وهنا لا بد أن تشير إلى أن د. الجابري يقول إن الذي انتصر في الشرق العربي، هو فكر ابن سينا، المعبأ بالغنوص الفارسي، [والذي اتخذ شكل التصوف (ص ٣٧)].

إن وضع الإشكالية في هذا السياق، يلغي جزءاً هاماً من التراث، ويلغي الصراع الواقعي الذي شهدته الإمبراطورية الإسلامية، زمن العباسيين. إلا إذا كان المقصود بهذه الصيغة أن البحث يشمل جزءاً من التراث، هو ذلك الجزء المتعلق بفكر الطبقة السائدة بمختلف تلاوينها «القومية»، ومناحيها الفكرية. ولا أظن أن د. الجابري يقصد ذلك لأنه يتحدث في أكثر من مجال عن «القوى الاجتماعية الصاعدة المتطلعة إلى بناء دولة العقل والإخاء والعدل» (ص٣٧)، بمعنى أن الانقسام الذي حدث منذ نشوء الدولة الأموية (على الأقل)، والذي وجد تعبيراته الفلسفية والكلامية والفقهية، لم يكن تعبيراً عن صراع بين العرب

المنتصرين، والفرس المنهزمين، وإن كان ذلك جزءاً من الصراع، بل كان صراعاً بين العرب المنتصرين، والقوميات الأخرى التي خضعت للحكم العربي من جهة (وهنا يبرز دور الإستقراطية الفارسية على وجه التحديد، ومحاولتها استغلال الانقسام حول الخلافة، لتأسس تصوراً محدداً، وهنا أوافق على التوصيف الذي جاء به د. الجابري)، و«الطبقة» الحاكمة، و«العامّة» من جهة أخرى.

وإذا كان هذا الصراع طبقاً سياسياً، فقد أوجد تعبيراته الإيديولوجية، ونظمه الابستمولوجية. والواضح أم كل هذا الصراع (الطبقي القومي) اتخذ «التشيّع» صيغة له في البداية، لكنه أفرز اتجاهات مختلفة، متناقضة، متناحرة، في المجال السياسي، وفي المجال الفلسفي. وإلاَّ بماذا نفسِّر «الصراع القرمطي الفاطمي»، أو «العربي» «الفارسي» في داخل إطار ما أسمي «التشيع»؟ من الواضح مثلاً أن المتنبي (وهنا نتجاوز المجال الفلسفي لإظهار مسألة فقط) كان ذا صلة بما أسمي «التشيع»، لكنه كان عربياً ضد العجم. ومن الواضح أيضاً أن القرامطة الذي هم «انشقاق» عن الإسماعيلية. تجاوزوا «إشكالية الدمج بين الدين والفلسفة» لمصلحة «الفلسفة»، بمعنى أنهم تجاوزوا البنية الاجتماعية الفكرية السياسية السائدة، لمصلحة دولة «جمهورية»، «اشتراكية» (وهنا نتحدث في إطار النسبي، قياساً بالظروف تلك، وليس قياساً بما هو منتشر راهناً).

بينما «اندمجت» الفلسفة بالدين، بفعل عقلي من فلاسفة عرب وغير عرب. و«اندمجت» لدى الشيعة والسنة معاً. بمعنى أنه لم يكن هناك فلسفة «مستقلة». أو «علمانية»، تعبِّر عن «القوى الاجتماعية الصاعدة،

حسب ما يقول د. الجابري (ص٣٧)، حيث أن معسكر «النقل» هو معسكر القوى المحافظة والرجعية، ومعسكر «العقل» معسكر الفلسفة، هو الناطق باسم القوى الاجتماعية الصاعدة» (ص٣٧).

إذن لنُعد إلى نقطة الأساس. إن «أهل السنة» هم الركن الأساسي في الدولة الإسلامية، على الأقل منذ بدء الدولة الأموية، التي اتخذت «الجبرية» صيغة إيديولوجية لها، واتهمت بأنها غلبت الطابع العربي، على الطابع «الإسلامي»، مما وحّد «الارستقراطية الفارسية» المتشيعة، والاتجاهات الإسلامية المتشددة ضدها، فسقطت لمصلحة الدولة العباسية، التي سعت منذ مراحلها الأولى إلى تأسيس إيديولوجية متماسكة، «عقلية» إسلامية، حيث غدا الإسلام أساساً ثابتاً. وفرضت حماية الدولة المركزية قوية موحدة، الاستعانة بـ «العقل». وإذا كانت «الاستقراطية الفارسية» قد تحالفت مع بني العباس، ثم تصارعت معهم، إلى أن استطاعت إبقاءهم واجهة لحكمها، مع سيطرة البويهيين على بغداد. فقد عاش الاتجاه الشيعي، حالة من الانقسامات، كتعبير عن نشوء «القوى الصاعدة»، (التي تسمى البرجوازية، الليبرالية...) وعن نشوء جماهير فقيرة مسحوقة، حيث عمل كل اتجاه على بلورة تصوراته النظرية، وأخذ يناضل من أجل تحقيقها.

ولقد أخذ هذا الصراع تعبيرات فلسفية، أسقطت الإشكالية السابقة، إشكالية «العقل النقل»، أو إشكالية دمج الدين بالفلسفة، إشكالية دمج الدين بالسياسة لمصلحة إشكالية جديدة، هي «العلمانية»، كما لدى القوى الصاعدة، و«الاشتراكية» كما لدى الجماهير المسحوقة.

وهنا أوافق على مسألة «ابستمولوجية. لكن يبدو أن د. الجابري،

الذي ينطلق من هذه المسألة، يضعها في سياق إشكالية، خاطئة من أساسها، لأن الإشكالية التي سادت كانت في الصراع حول هل للعقل دور في تدعيم الدين، وبالتالي في تأسيس إيديولوجيا متماسكة، أم لا؟. وهذا ما سوف نوضحه لاحقاً. وبالتالي كان معسكر «العقل»، هو التعبير عن قوى «عقلانية» داخل الطبقة السائدة ذاتها، منطلقة من الأرضية العامة التي تأسست عليها الدولة الجديدة، أي الإسلام.

بينما القوى الجديدة، حملت «إشكالية» جديدة. بالفعل كانت «الفلسفة» هي الناطقة باسمها، لكن ليس في السياق الذي طرحه د. الجابري، حيث قصد بالفلسفة، الفلاسفة عموماً، ولقد أشّر أكثر من مرة، إلى ارتباط (أو تعبير) كل من الفارابي، وابن رشد عن هذا القوى الجديدة. ما أقصده أن القوى الجديدة عملت على تجريد الفلسفة من الدين، تجريد السياسة من الدين، لهذا كانت «علمانية»، و«قومية»، و«اشتراكية»، مثّلت حزب المعارضة، وبالتالي فانشقاقاتها، عبّرت عن تجذّر مواقف أطراف فيها، وارتباطهم بمصالح القوى الطبقة الصاعدة. وإذا كان أساس هذه المعارضة، معارضة فئة لفئة، في سياق نفس الإشكالية، فقد عبّرت الانشقاقات عن محاولات لتجاوز هذه الإشكالية.

من هنا نرى مدى «الظلم» الذي أوقعه د؟ الجابري، في اتجاهات، كان من الضروري أن تدرس بتأنٍ أكبر. كما نرى مدى القصر الذي عالج به د. الجابري موضوعات هامة، مثل ارتباط الأفكار والمفاهيم (وهنا الفلسفة) بقوى اجتماعية معينة.

«العقلاني» و«اللاعقلاني» في فكر الطبقة الحاكمة

إن صيغة معسكر «العقل»، ومعسكر «النقل»، حسب وجهة نظر د. محمد عابد الجابري، هي صيغة الصراع بين القوى الاجتماعية الصاعدة، والقوى الرجعية المحافظة، (نحن والتراث ص٣٧). وهذا يعني وجود مشروعين سياسيين متصارعين، الأوّل يعبّر عن القوى «الحديثة» الساعية من أجل السلطة السياسية، والثاني يعبّر عن القوى الحاكمة، «الإقطاعية»، فهل عَبّر الصراع بين «العقل» و«النقل» عن هذه الحقيقة؟

لماذا هذا الربط بين «العقل» والقوى الاجتماعية الصاعدة، و«النقل» والقوى الرجعية المحافظة؟ الإجابة الوحيدة، التي تسند هذا الربط، هي «المدينة الفاضلة»، حيث يحلل د. الجابري آراء الفارابي وبالتحديد مدينته الفاضلة، ويعتبر أنها عبّرت عن «أكثر أنواع الفكر العربي تقدماً» في المشرق، وبالتالي فلا شيء يمنع من ربط هذه الأفكار بالقوى الاجتماعية التي قادت التقدم في المجتمع العربي، في القرنين الثالث والرابع الهجريين. ويصل إلى استنتاج أنه لماذا «لا نرى في الفارابي روسو العرب في القرون الوسطى؟»، كما كان روسو هو المعبّر عن تطلعات البرجوازية الفرنسية في القرن الثامن عشر، في الدعوة إلى تشييد دولة الحرية الإخاء المساواة، دولة العدل والعقل (ص٨٦)، إذن، الربط «نظري» و«منطقي»، أكثر منه واقعي لأن «البحث التاريخي العلمي لم يكشف لنا بعد عن هوية هذه القوى [الصاعدة، النامية]، عن أصولها وتركيبها ومكانتها الاجتماعية التاريخية، وخط سيرها» (ص٨٦). وبالتالي فهناك إسقاط تاريخي قائم على «الحدس»، وليس على الوقائع، ولا اعتقد أن ذلك خاطئ، لكن وجه الخطأ في أن د. الجابري، يعتبر

كل «تقم» من فعل قوى جديدة، نامية، صاعدة، وهذا صحيح أيضاً في حالة «الانقلابات» التاريخية الكبيرة، حيث تقوم القوى الصاعدة بطرح أفكارها، وبالتالي مشروعها السياسي من أجل التغيير وهذا ما لم يكن يعبّر عنه الفارابي، وابن سينا، ولا حتى ابن رشد.

لقد تطور الفكر البرجوازي تطوراً كبيراً منذ روسو، لكن هذا التطور، ظل يعبّر عن الفكر البرجوازي، وليس عن قوى صاعدة. بينما عبّر الفكر المادي عن القوى الصاعدة، النامية. وبالتالي فإن تقدم الفكر لا يعبّر عن قوى جديدة، ما دام ظل أسير المنظومة الابستمولوجية السائدة وهذا ما يقرّ به. الجابري فيما يتعلق بالفلسفة «المشرقية»، بما فيها الفارابي وابن سينا، ويؤكد أن ابن رشد قد تجاوزه، بمعنى أنه أحدث «قطيعة ابستمولوجية» مع الروح السينوية (ص) رغم أنه يعتبر الفارابي، وابن رشد، الأوّل ممثلاً للقوى الاجتماعية لصاعدة في المشرق والثاني ممثلاً للقوى الاجتماعية الصاعدة في المغرب. وهذا يعني أن الإسقاط التاريخي الذي قام به د. الجابري، يبدو مرتبكاً إلى حَدّ كبير، خصوصاً أنه يعتبر ابن سينا والفارابي معبرين عن «الفلسفة المشرقية». وأن ابن سينا يعبّر عن «الإستقراطية الفارسية المهزومة». وهذا كله ارتباك أساسه، حسب ما اعتقد، تصنيفه لطبيعة المعسكرات المتصارعة، وقسّمها إلى معسكر «العقل»، ومعسكر «النقل». ولقد أوضحت سابقاً، أن هذا التقسيم قائم على أساس «المثال» الأوروبي، حيث كان الفكر الإقطاعي لاهوتياً، ومعادياً للعقل. وبالتالي فإن معسكر «النقل» في الفكر العربي، هو المعبّر عن الإقطاع (ص)، بينما كان معسكر «العقل» المعبّر عن «البرجوازية الليبرالية الاستقراطية»

(ص). وهذا إسقاط خاطئ، وهو ينطلق من «مثال» أوروبي، ليس بالضرورة، هو قابل للتكرار، خصوصاً أن «الإقطاع العربي»، هو غير «الإقطاع الأوروبي»، لأنه كان إقطاعاً مركزياً»، ولأنه كذلك فقد سمح بنشوء «طبقة تجارية لها دور هام في الاقتصاد. ويمكن أن نقول، أنها عَبّرت عن الجانب «العقلاني» في الدولة، وفي الطبقة الحاكمة. وهنا نحن ننطلق من أن «الطبقة التجارية» لم تكن سوى جزء من «الطبقة» المسيطرة، حيث كانت مندمجة بـ «الإقطاع» ليشكلا معاً، تلك الصيغة المركزية التي سادت في المجتمع العربي».

من هنا يمكننا أن نناقش صيغة «العقل» و«النقل»، بمعنى أن هذه الصيغة كانت في أساس الإيديولوجياً السائدة، في العصر العباسي على وجه التحديد. لكن لا يمكن فهم هذ الصيغة، إلاً في سياق فهم أن «الشريعة»، (أو «الفقه»)، أساس كل التطور الفكري في تلك المرحلة، لأنمها كانت تعتبر لا أحكام دينية فقط، التي كانت سائدة في المشرق العربي (العراق سوريا مصر) هو الذي أنتج البنية الإيديولوجية، التي تبلورت في العصر العباسي تحديداً، فقد ظلت الشريعة في كل الأحوال هي الأساس (الوعاء) لكل هذه الأفكار، لقد استوعبتها وحكمتها بأسسها، (بجوهر موقفها الفلسفي)، وهذا الاستيعاب، والأحكام، هو الذي كان أساس الفكر العربي الإسلامي. ولقد شكل كل ذلك البنية الإيديولوجية الحاكمة (المسيطرة، السائدة).

وكان تعقيد الحياة ذاتها، بما يعنيه من تعقيد البنية الاقتصادية الاجتماعية السياسية التي وُجِدت، وتأسست، واتسعت، يفرض تطويراً في البنية الإيديولوجية السائدة، وهذا هو السياق الذي اتخذه

التطور الفكري منذ تأسيس الدولة الإسلامية، إلى أواسط عمر الدولة العباسية (أو أواخرها..). وتمثلت الإشكالية التي واجهها الفكر، هي مدى الحرية التي يمكن أن تكون للعقل في صياغة هذا التطور الاقتصادي الاجتماعي السياسي، ومن داخل المنظومة (الابستمولوجية الإيديولوجية) التي بدأت مع الإسلام، أو حَتمية التقيد التام (النّصي، الشكلي، التفصيلي) بأساسيات هذه المنظومة. ولقد شهدت كل مناحي الفكر، هذا الصراع، حتى الفقه وعلم الكلام. لكن الفلسفة كانت هي الأكثر تعبيراً عن «حرية العقل ونكرر ضمن المنظومة الابستمولوجية الإيديولوجية»، ونضيف ضمن البنية الإيديولوجية السائدة.

لا شك أن التجارة قد بلغت، قمة صعودها في العصر العباسي، وأصبح التاجر هو «السيّد». لكن لا بُدّ أن نذكر أن «الطبقة» التجارية هي التي أسست الدولة الأموية، وأعطتها كل أسسها «العقلانية»، وحوّلت الشريعة إلى أداة ضد الشعب، ولحكمهم (النظرية الجبرية، وتبني أفكار المرجئة، التي تقول بترك الحساب إلى الآخرة)، لكن هذه الطبقة، وفي تلك المرحلة، لم تستطع أن تبلور تصوراً إيديولوجياً متماسكاً، حيث خلطت مفاهيم الإسلام بالمفاهيم القبلية التي كانت سائدة قبل الإسلام، لهذا لم تتحول إلى «طبقة تعي ذاتها، خصوصاً أنها حكمت متحالفة مع «الإقطاع». ولما جاءت الدولة العباسية نتيجة تحالف واسع، ضم «الإقطاع»، الفقهاء، الاستقراطية الفارسية، الشيعة، كانت كل الاتجاهات قد نضجت. فقد بدأ تصور الفقهاء في التبلور (التصور السني). كما بدأ تصور التجار في التبلور أيضاً، مع المعتزلة، ثم مع الفلاسفة. ولا يجوز فهم هذه القضية، إلاّ بفهم أن «الإقطاع»

والتجار هم التحالف، المترابط عضوياً، الذي كان يحكم في تلك المرحلة (ولقد نتج الارتباط العضوي بينهما من كل طرف كان يمارس مهنة الطرف الآخر، بمعنى اتجاه «الإقطاع» للتجارة، والتجار نحو ملكية الأرض)، وبالتالي فقد توفر أساس إيديولوجي موحّد بينهما ونتيجة ذلك فقد ظهر الصراع بين «العقل» و«النقل» في بنية أفكار كل منهما (في الفقه وعلم الكلام والنحو، كما في الفلسفة)، وإن كانت الفلسفة، هي الأكثر «عقلانية» في النظر للواقع، والأكثر حاجة لـ «العقل». من هنا يمكننا الحديث عن «العقل» الفلسفي، و«العقل» الفقهي اللاهوتي داخل إطار الإيديولوجيا السائدة، اللذين خضعا لمرجع واحد، هو القرآن. لهذا نرى مدينة الفارابي الفاضلة، القائمة على أساس «العقل»، (أو قمة «العقل» في الفكر العربي الإسلامي)، تحكم لنفس المرجع الذي أنحكم له الفقه وجاء بالشريعة، أي القرآن. وهنا يمكن القول أن قمة التطور الفكري، كانت أيضاً هي ذاتها قمة الموقف الميتافيزقي، حيث جرى وضع العقل (العقل الفلسفي المتطور) في خدمة اللا عقل.

وبذلك يكون الفرق بين «الإقطاع» والتجار، أن التجّار، ونتيجة «عقلانية» العمل التجاري ذاته، عملوا على تجاوز «دين الفطرة» (دين الصفاء، والوضوح والبساطة)، نحو دين عقلي، يربط الإنسان بالإله، من خلال العقل وهي على أساس الروح. بينما ظل «الإقطاع» نتيجة ظروف الارتباط بالزراعة، وبالتالي بـ «القدر»، متمسكاً بالدين، كشيء روحي، لاهوتي. لذلك سلك الفلاسفة طريق المماثلة غير المباشرة من خلال العقل، بينما سلك الفقهاء طريق المماثلة المباشرة بمعنى أن الفلاسفة سلكوا طريق التوليف الفلسفي، من المماثلة إلى الدمج

(الفارابي ابن سينا) من أن في الفلسفة مثالات لما في الدين، وأنهما يعبّران عن شيء واحد، وهذا ما قام به الفارابي (ص) إلى الدمج بينهما، إلى حَدٍّ تأليف «دين فلسفي» أو «فلسفة دينية»، وهذا ما قام به ابن سينا (ص ٢٥٠).

هل مارسنا الإسقاط التاريخي، كما فعل د. الجابري؟ نعم، لكن قد نكون حاولنا تجاوزاً أن يكون هذا الإسقاط قائماً على «الحدس» وحده!!

٧ الدين والفلسفة في رؤية ابن رشد:

مما يلفت في كتابات د. الجابري، هذا الاهتمام الكبير بابن رشد، وهذا التقييم الذي يعلي من شأنه. ونحن لا نشك بكل ذلك، ولعل كل الدراسات التي تناولت الفلسفة العربية، قالت بذلك. لكن ما يختلف به >ز الجابري عن الآخرين، هو المدى الذي يصل إليه في التقييم، حيث يرفع يرفع ابن رشد لابن سينا «إلى مستوى القطيعة الايبيستيمولوجية» (نحن والتراث، ص٨). كيف؟ ما معنى ذلك؟ لا بد أن نشير هنا أن هذه النتيجة استثارت بعض الكتّاب، مما دعا د. الجابري في مقدمة الطبعة الثانية من الكتاب إلى أن يضيف المعنى الذي قصده إلى أبعد حد، حيث أكّد «أن ما يهمنا من هذا المفهوم ومن كل المفاهيم المعاصرة الأخرى التي نستعملها في قراءتنا لتراثنا الفلسفي هو الجانب الإجزائي فيها ليس غير» (ص٨ ٩) ماذا قصد بالجانب الأجزائي؟ أليس للقطيعة الايبيستيمولوجية معنى عميقٌ، يمس جوهر الإشكالية التي عاشها الفكر؟ إن د. الجابري، وهو في سعيه لتضييق المعنى الذي قصده، يقول: «لنكتف من جهتنا بالتأكيد مّرة أخرى على أن القطيعة

الايبيستيمولوجية بين ابن رشد وابن سينا قد تمت داخل الثقافة العربية الإسلامية الواحدة»، ويضيف «وإذن فإن يكن ابن رشد قد حقق قطيعة ايبيستيمولوجية مع ابن سينا معناه أنه فكر داخل إشكالية غير إشكاليته وبجهاز معرفي غير جهازه»، ويوضح «أن الفلسفة العربية الإسلامية في المشرق كانت لاهوتية الايبيستيمي والاتجاه، بسبب استغراقها في إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، وأن الفلسفة العربية في المغرب والأندلس كانت، ومع ابن باجة خاصة، عامية الايبيستيمي علمانية الاتجاه بفعل تحررها من تلك الإشكالية..» (ص٩).

إذن القطيعة تعني الانتقال من اللاهوت إلى العلم. فهل هذه مسألة صحيحة؟

ينطلق د. الجابري في مناقشته لهذه القضية من ذلك الفصل قام به ابن رشد (وقبله ابن باجة، وابن طفيل) بين الدين والفلسفة. فابن طفيل يقرر «أن لكل من الدين والفلسفة طريقة الخاص وإن كانا يلتقيان عند الهدف» (ص٤٢). وتنطلق المدرسة الفلسفية في المغرب من رفض إن في الدين مثالات لما في الفلسفة، وبالتالي فلا سبيل إلى دمج أحدهما في الآخر (ص٤٢)، لأن «لكل منهما مقدماته وأصوله» (ص٤٢). من هنا يصل د. الجابري إلى القول أن نقطة البداية في المشروع الفلسفي في المغرب، هي تحرير الفلسفة (فلسفة أرسطو باعتبارها أكمل فلسفة) من الشروح الخاطئة والتأويلات المتحرفة والرجوع بها إلى الأصل، إلى قراءة أرسطو بأرسطو.. ذلك ما يجب العمل به في الشريعة أيضاً: يجب نبذ أقاويل المتكلمين والرجوع إلى الأصل، وإعادة بناء القول الديني من داخله على أساس أن القرآن يفسر بعضه بعضاً. هنا أيضاً يجب قراءة

القرآن بالقرآن...» (ص٤٢). المطلوب «هو تطوير كل منهما [الدين والفلسفة] من الداخل، حتى يصبح العقل حاضراً في الدين وتصبح الفلسفة متفهمة للدين فيتجهان معاً نحو نفس الحقيقة، نحو المطلق حيث يندمجان في اللانهاية...» (ص٤٢).

هنا نلاحظ أن المدرسة الفلسفية في المغرب، وكما يشرحها د. الجابري، تؤكد على أن لكل من الدين والفلسفة «طريقه الخاص» في البداية، لكنهما «يلتقيان عند الهدف»، «يندمجان في اللانهاية». أي أنها تؤكد على اختلاف المقدمات، واتفاق النتائج (الهدف). ولكي يتحقق ذلك، لا بد من تطوير كل منهما من داخل إشكاليته، وهذا الذي يساعد على أن «يتعقلن» الدين، ولكي تصبح «الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة»، كيف لا، وكل منهما حق «والحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له» (ص٤٢). إذن إن مشروع ابن رشد الفلسفي «يقوم أساساً على الفصل بين الفلسفة والدين حتى يتأتى الحفاظ لكل منهما على هويته الخاصة، ويصبح في الإمكان رسم حدودهما وتعيين مجال كل منهما، من جهة، والبرهنة من جهة أخرى على أنهما معاً يهدفان إلى نفس الهدف» (ص٢١٢ ٢١٣). «ومن هنا اكتسى الدفاع عن الفلسفة في المغرب والأندلس لا في سبيل الدمج بينهما كما حدث في المشرق، بل في سبيل الفصل بينهما وإضفاء المشروعية على كل منهما، وذلك بالتماس المشروعية للفلسفة من الدين، والتماس المشروعية للدين من الفلسفة، ثم البرهنة أخيراً على أنهما يتكاملان...» (ص٢٣٦). و«لذلك يلح ابن رشد على ضرورة قراءة القضايا الدينية داخل الدين، والقضايا الفلسفية داخل الفلسفة» (ص٢٣٨).

إذن، الدين حق، والفلسفة حق «والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له». «أما هذا الحق الذي ينشده الدين وتنشده الفلسفة فهو ليس شيئاً آخر غير الفضيلة، ولكن مع هذا الفارق وهو أن الدين يطلب الفضيلة العملية عن طريق حمل الناس على السلوك الفاضل مباشرة، أما الفلسفة فهي تطلب الفضيلة العملية عن طريق المعرفة النظرية التي تدفع صاحبها إلى السلوك الفاضل. ولذلك فإذا نظرنا إلى الدين والفلسفة من خلال الهدف الواحد الذي يسعيان إليه وجدناهما متفقين تمام الاتفاق، ولا يجوز أن يصدر القول بتعارضهما إلاَّ مِمَّنْ (لم يقف على كنههما)» (ص٢٤٦). وبالتالي فإن ابن رشد يحتفظ لكل من الدين والفلسفة «باستقلاله ويقيم بينهما نوعاً من التوازي يجعلهما يلتقيان عند الحقيقة المطلقة» (ص٢٤٦). لهذا نراه ينتقد النصيين (الفقهاء) الذين أغلقوا باب الاجتهاد، من منطلق الدعوة إلى «إعادة مبدأ الاجتهاد»، أي إعادة تفسير النصوص. كما ينتقد الفلسفة المشرقية، التي دمجت الدين بالفلسفة، لكن ليس بهدف إلغاء أيٍّ منهما، بل من أجل رفض «التطابق التام بينهما في كل قضية، ومن ثمة المرور من أحدهما إلى الآخر في كل جزئية» لأن ذلك غير ممكن «فالبناء الديني يختلف في طبيعته وتركيبه عن البناء الفلسفي، لأن لكل منهما مبادئ خاصة به. وإذا كانت مبادئ الفلسفة يضعها العقل، وتتغير بتغير مستوى قدرة العقل مما يجعلها نسبية، فإن في مبادئ الدين، علاوة على تلك التي تطابق مبادئ العقل، (أموراً إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلا بد من أن نعترف بها مع جهل أسبابها) تهافت التهافت ص٧٩١ج٢» (ص٢٤٦).

هنا نلاحظ إن ابن رشد يدعو إلى «تحرير» الفلسفة من «المقدسات»،

و«تحرير» الدين من «العقل الفلسفي» وتحديداً في قضاياه الكبرى، والتي لا تجد أي تفسير عقلي. لكن هذا «التحرير» مشروط، وليس مطلقاً، أو تاماً، لأنه يتحدد، في الفلسفة في أن كل فعل عقلي فلسفي يجب أن لا يتعارض مع جوهر الدين (الوحي، الآخرة، النبوة، القرآن)، وبالتالي فإن ابن رشد يحرر «التفاصيل» الفلسفة، أو «المواقف» الفلسفية، أو «القضايا» الفلسفية من الدين، لكنه لا يحرر الفلسفة منه، ما دام يطلب منها أو تنحكم لجوهر الدين. كما أن هذا «التحرير» يتحدد في الدين، بأنه يحكم العقل في «التفاصيل»، و«المواقف» و«القضايا»، ولا يحكمه في جوهره.

من هنا يمكننا القول أن مسألة فصل الدين عن الفلسفة في فلسفة ابن رشد، عبّرت عن إعادة لترتيب العلاقة بين «العقلاني» و«اللاعقلاني»، بين الفلسفة والدين، دون القطع بينهما. ولأنها كانت كذلك، فقد ظلّت «علمانية» فلسفياً (وإن كان صعباً القول بذلك)، بمعنى أنها إذا كانت «حررت» الفلسفة من الدين (وحسب ما ورد سابقاً على وجه التحديد)، فإنها لم تحرر المجتمع من الدين. بل أكثر من ذلك، طالبت بتحديد الدين، كما طالبت بتحديد الفلسفة. وبذلك ترانا نخالف د. الجابري في استنتاجه، عن أن الفلسفة في المغرب كانت «علمية الايبيستيمي، علمانية الاتجاه»(ص٩)، ونرى أنه استنتاج متسرّع. وهي في أوروبا فقط، بعدما انتقلت إليها، اتخذت منحى علمانياً، بفعل صعود البرجوازية فيها، وحين كان الفصل بين الدين والفلسفة،(وبالتالي الدين والسياسة)، مدخلاً كي تلغي الفلسفة الدين، وتؤسس السياسة مجتمعاً علمانياً.

إن ما فعله ابن رشد هو تحقيق فصل» إجرائي»، بين الدين والفلسفة، في إطار أيديولوجي إسلامي، ولقد كان هذا الفصل «الإجرائي» أساساً في تحقيق مطامح البرجوازية الصاعدة في أوروبا، التي ابتدأت من الفصل بين الدين والفلسفة، لكي تصل إلى المجتمع العلماني، وبذلك فقد كان ما فعله ابن رشد خطوة هامة في سياق حركة التطور الفكري العالمي.

٨ ما سكت عنه المشروع

أو موقع الإمام الغزالي في إطار الفلسفة العربية الإسلامية

الملاحظ أن أبا حامد الغزالي، أحد أهم فلاسفة المشرق، وأكثرهم تأثيراً في الأجيال اللاحقة، غاب عن «قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي»، أي عن مشروع د. محمد عابد الجابري. لماذا؟ أعتقد أننا لن نجد الإجابة بسهولة، رغم أننا نجد إجابات «واضحة». يقول د. الجابري «لقد كرس ابن سينا بفلسفته المشرقية اتجاهاً روحانياً غنوصيا كان له أبعد الأثر في ردة الفكر العربي الإسلامي وارتداده في عقلانيته المتفتحة التي حمل لواءها المعتزلة والكندي، وبلغت أوجها مع الفارابي إلى لاعقلانية ظلامية قاتلة لم يعمل الغزالي والسهروردي الحلبي وأمثالهما إلا على نشرها وتعميمها في مختلف الأوساط» (نحن والتراث ص ٢٩). ويضيف «لقد تبنى الغزالي مضمون فلسفة ابن سينا المشرقية فقدمها على أنها المنقذ من الضلال والطريق إلى -إحياء علوم الدين فحاكمه باسمها باسم الدين، وصار حكمه هذا يتردد صداه في فتاوى الفقهاء المتزمتين» _ص٤٠). بمعنى أن الغزالي، لم يفعل سوى، تبني

مضمون فلسفة ابن سينا، هذا المضمون اللاعقلاني الظلامي، ومن ثمّ تعميمه بشكل واسع، إذن، وحسب رأي د. الجابري، لم يخرج الغزالي عن كونه معمِّم أفكار، وموصلها إلى «الفقهاء المتزمتين».

من هنا يكون ابن سينا هو «صاحب» تخلفنا، (وهذا ما يتحدث عنه د. الجابري بوضوح ص٩٩)، أما الغزالي فهو معمِّم أفكاره. وبالتالي فالأساس هو ابن سينا، إذن ما الحاجة للحديث عن الغزالي؟ لا حاجة، وهذا ما يفعله د. الجابري، حيث لا نجد في كتابه (نحن والتراث)، سوى فقرات قليلة. وهذا ما دعانا إلى البحث فيما سكت عنه مشروع الجابري. إن الغزالي هو الجانب المسكوت عنه في كل مشروع د. الجابري. لماذا؟

إذن نعود لتركيب الصورة، ونحاول وضع الغزالي في موضعه.

ينطلق د. الجابري، من إشكالية، اعتبرها هي إشكالية الفلسفة المشرقية، وأعني إشكالية «التوفيق بين الدين والفلسفة»، أو إشكالية التوفيق بين «العقل» و«النقل». فيؤكد أن ما فعله الفارابي هو أبراز ما في الفلسفة من «مثالات» لما في الدين، بهدف التوفيق. أما ابن سينا فقد خطا خطوات في هذا المجال، حيث عمل على الدمج الكامل بين الدين والف٥لسفة، من أجل تأسيس «فلسفة دينية»، أو «دين فلسفي». إن الانتقال من الفارابي إلى ابن سينا، هذا الانتقال الذي حوّل الصيغة الفارابية، من محاولة إبراز هذا التشابه الشديد بين الدين والفلسفة، إلى محاولة إبراز تطابق الطرفين، إن هذا الانتقال لم يكن نهاية المطاف، لأنهما حافظاً على نفس الإشكالية. إشكالية الدمج بين الدين والفلسفة، إشكالية استعمال «العقل لأضفاء نوع من المعقولية على ما هو لا عقلي

»(ص٢٥٠). وبالتالي يمكننا القول، أنه حتى مع ابن سينا ظل للعقل دور، رغم الطابع الروحاني، الظلامي، الذي ضمنه فلسفته.

لكننا مع الإمام الغزالي، أمام إشكالية أخرى، هي غير إشكالية التوفيق بين العقل والنقل، الفلسفة والدين. إنها إشكالية سيادة الدين النقل.

لقد عمل الغزالي من أجل إظهار عجز الفلاسفة «عن إثبات الحقائق الدينية بالطريق الفلسفية» (ص٢١٧)، إذن لقد فصل الفلسفة عن الدين، عمل على فك الربط المحكم الذي قام به ابن سينا، بين الفلسفة والدين، والذي كان بذلك يطوّر من فكرة الفارابي.وهذه الخطوة الأولى، أما الخطوة الثانية، فقد تمثلت بتلك الحملة الشديدة، التي وجهها ضد الفلسفة، «لقد نجحت حملة الغزالي على الفلاسفة: فمن جهة زكت وجهة نظر الفقهاء المتزمتين الذين اعتبروا الاشتغال بالفلسفة كفراً وإلحاداً، ومن جهة أخرى أقامت الدليل على استحالة البرهنة على قضايا الدين بواسطة المنطق والفلسفة» (ص٢٣٥). وهنا نرى أن الغزالي قد فكفك تلك الإشكالية التي سادت لدى «الفلسفة المشرقية»، أعني «إشكالية التوفيق (أو الدمج) بين الدين والفلسفة»، معلناً سيادة الدين، ومقرراً سقوط العقل لمصلحة النقل. هذه هي الخطوة التي كان لها الأثر البالغ في الوضع الفكري في الوطن العربي منذ ذلك الحين، لا شك أن الغزالي تبنى روحانية ابن سينا، وظلاميته، لكنه أمعن في هذا الاتجاه، حيث أسقط «عقل» ابن سينا، هذا هو الخط الذي استمر مع ابن تيمية، وابن قيِّم الجوزية، ثم مع السلطنة العثمانية، والذي أطلق عليه الإسلام السنِّي.

إن هذا الانتقال، من الفارابي إلى ابن سينا، ثم إلى الغزالي، لم يكن خارج إطار الظروف الواقعية التي عاشها الوطن العربي، منذ الدولة العباسية. وهنا نتفق مع د. الجابري، في أن الفارابي حاول الرد على الظروف التي كانت بدأت تعصف بالدولة العباسية، ظروف التفكك والتراجع، بطرح مشروع توحيدي «عقلاني»، «واقعي». أما ابن سينا الذي جاء بعدما أصبح واضحاً أن الأمل في إعادة توحيد الإسلامية لم يعد ممكناً، حيث تحولت إلى دويلات وأمارات متحاربة متطاحنة، ومات الأمل في قيام حكم مركزي تتبلور فيه من جديد وحدة السلطة واستمرارية الدولة (ص٩٩)، لهذا عمل على «البرهنة على أن النفس جوهر روحاني، وأن السعادة الحقيقية هي، بالتالي، عودة النفس إلى المحل الأرفع الذي هبطت «(ص١١٢)، بمعنى أنه بدأ يؤسس فلسفة «الآخرة». ثم يمكننا أن نضيف أن الإمام الغزالي الذي عاش مرحلة الانهيار، حيث لا أمل في شيء واقعي، فقد بلور تصوره عن الآخرة، وقولب الدين وفق ذلك، لقد أصبح الدين، يعني «الحياة الآخرة». من هنا اتساع اتجاهات التصوّف، لتتحول إلى إيديولوجية السلطنة العثمانية والإيديولوجيا السائدة في كل البقاع الإسلامية.

إذن لقد سقط العقل، وساد النقل، ولم تعد هناك حاجة للتوفيق، أو الدمج. لم يعد هناك حاجة للعقل لأنه يقود إلى الفكر والزندقة، ولم تعد هناك حاجة للدمج لأن الدين هو الإيديولوجيا، هو الرؤية، النظرية، الطريق، أما الفلسفة فإنها تنشر الإلحاد. لقد انتهت الدولة، كنظام إداري «عقلاني»، وبالتالي لم تعد هناك حاجة «للعقلانية»، فالجماهير المفتتة المفككة، المتصارعة فيما بينها، بحاجة إلى «الوهم»، وإلى اللاهوت، إلى

«الغيب»، وإلى الحلم الأخروي.

هذا ما بدأه الإمام الغزالي، وهي بداية، لن نقول أنها جديدة، لأن لها أساساً بل هي بداية جديدة، أكثر إيغالاً في الوهم. ولا شك أنه استوعب كل ما هو «لا عقلاني» في الفلسفة العربية، وبالخصوص لدى ابن سينا، لتأسيس «الدين الصوفي».

بعد ذلك، هل يمكننا وضع ابن رشد في موقعه الصحيح في سياق، تطور إشكالية العلاقة بين الدين والفلسفة؟

تحدثنا في أكثر من موقع عن ابن رشد، وبالتالي ترانا نعود للحديث عنه من جديد، انطلاقاً من السعي لتوضيح موقعه الصحيح في سياق تطور الفكر العربي. وإذا كنا أوضحنا أن فصله بين الدين والفلسفة هو فصل «إجزائي»، وليس فصلاً «علمانياً». فإن متابعة سياق تطور الفكر الفلسفي، من خلال تطور إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، تزيد من توضيح السبب الذي جعلنا نقول إن فصله، هو فصل «إجزائي». لقد رد ابن رشد على «تهافت الفلاسفة» الذي وضعه الغزالي، في سياق حربه ضد الفلسفة، فكتب «تهافت التهافت»، لكنه وفي هذا الكتاب شدد الهجوم على ابن سينا، وتحديداً على «خلطه» الدين بالفلسفة، أي على منهجه في الدمج بين الدين والفلسفة. وإذا كان الغزالي قد هاجم نفس القضية لدى ابن سينا، من أجل هزيمة الفلسفة وسيادة الدين، فقد عارض ابن رشد دعوة الغزالي لهزيمة الفلسفة، جهد من أجل توضيح اتفاقها في الهدف (ص٤٢)، أي «عند الحقيقة المطلقة» (ص٢٤٦)، مما جعله يلجأ إلى نفس أسلوب الغزالي، في الفصل بين الدين والفلسفة، لكن لا لكي ينفي أياً منهما، بل لـ «أضفاء المشروعية

على كل منهما» (ص٢٣٦). لا ليلغي الدين وهو الفيلسوف، ولهذا أهمية كبيرة بل ليؤكد الاثنين معاً، وهو هنا يعيد إنتاج نفس إشكالية الفلسفة العربية الإسلامية، من جديد، وبشكل جديد، بصيغة «أرقى»، لكنها تحافظ على منطق «التوفيق». بمعنى أن الدين والفلسفة وفق رؤية ابن رشد، من غير الممكن «خلطهما» (دمجهما) إنهما «متجاورتان، متحابتان» وكذلك العقل والنقل، فلا يمكن «خلطهما» أيضاً، بل يمكن أن يكونا «متجاورين»، لهذا نراه يقرر «أن القول الديني (والقرآن بكيفية خاصة) هو دوماً على وفاق على ما يقرره العقل» (ص٢٤٢)، وأن الخلاف بينهما «يتعلق فقط بطريقة التعبير عن الحقيقة والإفصاح عنها: العقل يستعمل البرهان، أما الوحي فيلجأ إلى الاستعانة بالحس والخيال» (ص٢٤٢). كما أن القرآن يفسر بعضه بعضاً» (ص٢٤٢). وبالتالي فمعنى التأويل هو «إعادة بناء القول الديني بناءً عقلياً مع احترام وحدته الداخلية» (٢٤٣). لكن مع الأخذ بعين الاعتبار «أن الدين يقوم على ثلاثة مبادئ لا يجوز أبداً تأويلها، وهذه المبادئ هي: ١ الإقرار بالله ٢ الإقرار بالنبوات ٣ الإقرار باليوم الآخر» (٢٤٣، وهي مأخوذة من كتاب ابن رشد، فصل المقال ص٢٣).

من هنا يمكننا القول، أن ابن رشد رد على رؤية ابن سينا للفلسفة، هذه الرؤية التي جعلت الغزالي، انطلاقاً منها، ينفي الفلسفة ككل، عائداً إلى أرسطو، دارساً انطلاقاً من منطق (ارسطو)، ومقرراً سلفاً أن منطق أرسطو وفق ما فهمه هو يدعم القول الديني كما جاء في القرآن. كما أن ابن رشد، عمل على إعادة تأسيس القول الديني من جديد، انطلاقاً من القرآن ذاته، فاتحاً باب الاجتهاد الذي أغلق منذ بداية القرن العاشر.

ولا شك أن محاولة أضفاء الطابع «العقلاني» على الدين والفلسفة معاً، ارتبط بالمحاولة «التحديثية» التي قام بها ابن تومومت، من أجل إعادة تأسيس الدولة الإسلامية. فقد فصل ابد رشد الدين عن الفلسفة، من أجل إعطاء «العقلانية» مداها. في الفلسفة حيث تبحث في الواقع فقط مع التسليم بالميتافيزيقا، وبالتالي يكون للعقل دوره العميق. وفي الدين حيث يجب أن يعاد بناءه عقلياً. وبذلك يكون ابن رشد ممثلاً لأرقى درجات التطور «العقلاني» في الفلسفة العربية. دون أن يكون علمانياً، أو علمياً، بالمعنى الحديث لهذه التعبيرات. لقد مثّل أرقى مراحل التطور في الفلسفة العربية، نعم لكن في داخل إشكاليتها ذاتها، وفي تجديدها في إطار «عقلاني.

٩ ابن رشد ونحن:

من يقرأ كتابات د. محمد عابد الجابري، يلاحظ هذا التقدير الشديد الذي لابن رشد، فهو يعتبره «أعلى مرحلة وقف به التقدم» (نحن والتراث ص٤٧)، وهو يدعونا لأن نعيش «لحظة» ابن رشد، لا «لحظة» ابن سينا، ما دامت اللحظة الأولى هي نقطة التجاوز، حيث «ألفتها تاريخياً» (ص٤٩). كما يدعونا لأن نستعيد «الروح الرشدية» (ص٢٥) لأن عصرنا يقبل هذه الروح، لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب، في العقلانية والواقعية والنظرة الأكسيومية، والتعامل النقدي» ويضيف أن «تبني الروح الرشدية يعني القطيعة مع الروح السينوية المشرقية» الغنوصية الظلامية» (ص٢٥).

ود. الجابري، يحاول استخلاص ما بقي من ابن رشد، وظل صالحاً

لكي نتمثله وأوّل هذه الاستخلاصات، القطيعة مع الروح السينوية، وثانيها الفصل بين الدين والفلسفة، وبالتالي فهم الدين داخل الدين، والفلسفة داخل الفلسفة (ص٤٩ ٥١).

إن د. الجابري يدعونا إلى إتباع طريقة ابن رشد، وكما حددها، ولا شك أن الاتجاه الظلامي هو الذي ظلّ سائداً منذ الغزالي على الأقل، وبالتالي فنحن نواجه بإشكالية، قريبة من الإشكالية التي عاشها ابن رشد، وعمل على تفكيكها، لكن ماذا نفيد من ابن رشد؟ هل «يمكن للفكر العربي المعاصر أن يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية و(الليبرالية) في تراثه، ويوظفها توظيفاً جديداً في نفس الاتجاه الذي وطفت فيه أول مرة، اتجاه محاربة الإقطاعية والغنوصية والتواكلية، وتشييد (مدينة) العقل والعدل، مدينة العرب المحررة، الديمقراطية والاشتراكية؟» (ص٥٣). هنا نحن أمام إشكالية، فما أهمية كل ذلك؟ هل هي الحاجة لمبرر عربي، يغطي قبول الفكر الحديث؟

لا شك أن ابن رشد مَثّل مرحلة متقدمة، في سياق تطوير الفكر العربي لكن الظروف العامة تغيرت، والمشكلات التي يواجهها العرب اختلفت، وما كان متقدماً زمن ابن رشد لم يعد متقدماً الآن، ليس في أوروبا فقد وهي التي عاشت «التاريخ الذي خرجنا منه» لأنها أخذت منا ابن رشد (ص٤٩)، بل وفي الوطن العربي أيضاً. صحيح أن العرب تخلّفوا عما وصل إليه الفكر مع ابن رشد، وسادت «الروح السينوية» كما يسميها د. الجابري، أو بشكل أدق سادت المفاهيم والأفكار التي أخذ ينشرها الغزالي، ثم ابن تيمية وابن قيِّم الجوزية، وهي أفكار لاهوتية مناهضة لكل فلسفة ولكل علم، حيث حسمت معادلة

الدين الفلسفة، وهي المعادلة التي كان الصراع حولها حامي الوطيس، لمصلحة الدين وعلى الضد من الفلسفة، أو كما يقول د. الجابري سادت الروح الغنوصية الظلامية لكن العرب لا يعيشون في جزيرة معزولة، بل أن التطور العالمي، يفرض نفسه، سواء سلباً أو إجاباً، لمصلحة ظروف جديدة. وهذا لا يعني أن هذه الظروف أسقطت تلك المفاهيم القديمة، رغم أنها تضيف إليها (في السلب والإيجاب أيضاً)، بل أن «الروح الرشدية» لا تعود قادرة على إحداث «القطيعة الابستمولوجية» مع الروح السينوية. وهذه هي المسألة المهمة، لأن القضية ليست قضية الفكر العربي وحدها، بل قضية الفكر العالمي كله، وهنا نحن ننطلق من عالمية الفكر.

لقد دخلت «الرشدية» أوروبا، وكانت أساس (أو كانت من أسس) حركة التقدم الفلسفي. وخصوصاً في مجالين أساسين، مجال طريقة التعامل مع فلسفة أرسطو، (أي العقلانية والواقعية والنظرة الاكسيومية والتعامل النقدي). ومجال فصل الدين عن الفلسفة. هذه الأفكار التي كانت البرجوازية الصاعدة، العقلانية، الواقعية، النقدية في أمسِّ الحاجة إليها. لكن التطور الأوروبي أحدث «ثورة» في الفكر، قادت إلى نشوء الفكر الحديث. ونحن اليوم في مواجهة الفكر الحديث، وليس فقط في مواجهة «الروح السينوية». ليس هذا فحسب، بل أن هذا الفكر الحديث أمدَّ «الروح السينوية» بأسس فلسفية جعلتها أكثر متانة. فماذا يفيدنا ابن رشد في كل ذلك؟

إن التطورات التي حدثت منذ ابن رشد، أدت إلى تغير كبير في الظروف الواقعية، مما طرح إشكاليات جديدة (وإن ما كان هناك تشابه

بين الظروف العربية زمن ابن رشد، والظروف الحالية، فإنه تشابه شكلي أكثر منه واقعي). وهذه الإشكاليات الجديدة تحتاج إلى «عقل» جديد. كما أن هذه التطورات أدت إلى حدوث «أكثر من» قطيعة أبستمولوجية مع «الروح الرشدية» بمعنى أن «الروح الرشدية» التي انتشرت في أوروبا أدت إلى المساهمة في تطور الفكر الذي وبالتوافق مع التطور العلمي أدى إلى تبلور أنظمة معرفية حديثة. فالعقلانية والواقعية والتعامل النقدي، غدت أساساً مكوناً للعديد من المدارس الفكرية الحديثة، وبصيغ تجاوزت بكثير ما كان يطرحه ابن رشد (وهنا أتحدث عن الفكر الحديث بشكل عام، قاصداً عدم الدخول في التحديد، لأن هذا ليس موضوعه). إنها جزء من تراث، ولها أركانها، وأنظمتها المعرفية، التي هي أغنى مما جاء به ابن رشد، بالضرورة. فهناك ديكارت وكانط، وهناك ماركس. ولعل التحوّل المذهل حدث في المجال الابستمولوجي ومع ماركس تحديداً.

هنا ترانا نتجاوز أحد الاستخلاصات، كما طرحها د. الجابري، أما قضية الفصل بين الدين والفلسفة، فلا شك أننا بحاجة إلى التأكيد عليها، بعدما ظل سائدا» اتجاه إلغاء الفلسفة لمصلحة الدين، ثم استشرى اتجاه دمج الدين بالفلسفة، رغم الحاجة إلى فهم أعمق مما كان لدى ابن رشد. مع ملاحظة أن بداية القرن الحالي شهدت دعوة قوية من أجل ذلك. ليس من قبل الاتجاه «الليبرالي» أو «العلماني» بل من داخل البنية ذاتها، خصوصاً مع عبد الرحمن الكواكبي، وعلي عبد الرازق، وملاحظة أن الظروف الواقعية الحالية جعلت أية محاولة للدمج بين الدين والفلسفة، بين الدين والسياسة، أمام حرب دموية.

إذن، هل يمكننا القول أن «استعادة»(نضع كلمة استعادة بين مزدوجين ليس لأننا ننقلها عن د. الجابري، رغم أنه يستعملها، بل لأن القضية ليست قضية استعادة، بل قضية فهم وإبراز)، «الجوانب العقلانية» و(الليبرالية)» في التراث، يهدف إلى تفكيك الأيديولوجية الماضية (أو حسب تعبير د. الجابري «الروح السينوية») من داخلها؟ هذه مسألة ممكنة، وصحيحة، وإن كانت بحاجة لأن تكون جزءاً من عملية أشمل، عملية هدم وبناء، على ضوء «أرقى» ما وصل إليه العلم الحديث. كيف؟ هذا ما هو خارج إطار هذا التعليق.

من هنا يمكن القول أن «العودة» إلى الماضي، أي العودة إلى دراسة التراث، تهدف إلى القيام بمحاولة لفهم الفكر «الظلامي» السائد في الحاضر أساساً، ومعرفة «الجوانب المشرقة» الغائبة عن الحاضر، والتي جرى طمسها في طيّات التاريخ. بمعنى أن «العودة» إلى الماضي تهدف إلى فهم «السالب والموجب» في التراث. لكن مع هذه الملاحظة، وهي أن فهم السالب، أي الفكر الظلامي السائد في الحاضر، لهدف استراتيجي وهو العمل من أجل هزيمته. في سياق السعي من أجل سير حركة التقدم. وأن فهم الموجب أي الجوانب العقلانية و(الليبرالية)، الغائبة عن الحاضر، لهدف محدد، هو إيجاد مرتكزات من داخل بنية الفكر العربي القديم الحاضر، تعطي المبررات من أجل تفكيك هذه البنية.

أننا نخشى أن تكون العودة إلى «الجوانب العقلانية و(الليبرالية)» في التراث العربي، تهدف إلى تدعيم تبني العقلانية الحديثة لا غير. وهذا ما فعله عدد من الكتّاب حين بحثوا عن»المادية» في الفكر العربي القديم، من أجل تدعيم تبني الماركسية. لأن هذه الصيغة، تعبّر عن «عقدة

نقص»، أمام ما يسمى «الفكر المستورد» بينما في الفكر ليس هناك ما هو مستورد، لأن الفكر وبالتحديد الفلسفة، وخصوصاً النظام المعرفي فيها عالمي. فكما نأخذ من أوربا أخذت أوربا منّا. وكما أخذنا من اليونان أخذ اليونان منّا، وأخذت أوربا من اليونان. إن تبني العقلانية الحديثة،(ولن نحدد هنا أيَّ اتجاه من اتجاهاتها نتبنى)... هو نتاج التطور الحديث، وبالتالي فإن حركة التقدم، تحتاج إلى خوض ما يسمى عادة النضال الأيديولوجي السائدة،(وهي الأيديولوجية القديمة)، وهذه هي المسألة الهامة في «الحداثة».

فهل من مكان في هذا السياق، «لاستعادة» و«توظيف» الجوانب العقلانية و(الليبرالية) الماضية؟ هذه هي القضية في اعتقادنا.

١٠ قياس الغائب على الشاهد:

لعل أهم ما تحدث عنه د. محمد عابد الجابري، هو النظام الأيبيستيمولوجي في الفكر العربي، والقائم على أساس «قياس الغائب على الشاهد». ولا شك أن هذا النظام كان معروفاً منذ العصر العباسي، بمعنى أنه كنظام ايبيستيمولوجي جرى استخدامه بشكل واعٍ، خصوصاً في الفقه واللغة وعلم الكلام.

د. الجابري يعيد تأسيس هذا النظام إلى علماء النحو والفقه، ثم علماء الكلام، وعلماء الطبيعة (ص١٧). لكن كيف؟ لماذا نحا علماء النحو هذا المنحى؟ ما هو المستجدّ الذي نقل «العقل» العربي من مرحلة إلى أخرى؟

إن تطور كل من النحو والفقه وعلم الكلام و«العلوم الطبيعية»،

والفلسفة، ثم فقط وفي الإطار الذي نعرفه لها بعد تأسيس الدولة العربية الإسلامية، بمعنى أن كل هذه العلوم تأسست على ضوء تجربة تلك الدولة. على ضوء المنطق الذي حكم تأسيسها، وبالتالي فقط طُبعت بطابعها، ولم يشمل هذا الطابع الجانب الإيديولوجي، بل خصّ الجانب الايبيستيمولوجي أيضاً، وأساساً. وهذا ما نود الإشارة إليه، لأنه يوضح أساس بناء نظام «قياس الغائب على الشاهد».

لقد جاء القرآن (ثن السنّة) كرؤية جديدة للأوضاع التي كانت قائمة في الجزيرة، العربية على وجه التحديد، فطرح الحلول للمشكلات القائمة، وأسس إيديولوجيا جديدة، مخالفة للإيديولوجيا التي كانت سائدة لدى المجتمع القَبَلي البدوي. ولقد شكلت هذه الرؤية نقلة هامة في مسيرة تطور المنطقة، لأنها شكلت نقلة هامة في المجال الإيديولوجي. وكانت هذه الرؤية أساس تأسيس الدولة العربية الإسلامية. لكنها رؤية إلهية، (أي رؤية مطلقة)، رؤية سماوية، والرؤية السماوية غير قابلة للنقض، أو المخالفة، أو التغيير أو التطوير. والمطلوب من الناس (العامّة) تطبيقها، تنفيذها، التقيد بها، ولكن دون السماح بمراجعتها، أو الشك في أحد أسسها، وتأسيس الواقع وفق ما جاء فيها، وحين يعاند الواقع، من المفترض أن يطوّع بكلِ السبل، لهذا، وبعد تأسيس الدولة العربية الإسلامية، غدت مرجعاً مطلق الصحة، في مجالات الحياة المختلفة، وأصبح أي تطور، أو تغير يجري في الواقع يحتاج لأن يجد تبريره فيها، وإلا أعتبر مخالفاً للدين. في هذا السياق تأسس الفقه الذي كان يهدف إلى «تطبيق» ما جاء في القرآن والسنّة، ومن ثم الاجتهاد في الأمور التي لا تجد ما يبررها فيهما، فأصبح الاجتهاد يعني

«التبرير العقلي» للوقائع، على ضوء القرآن والسنّة، وبما يحقق غرضهما. وكان أساس الاجتهاد القياس على الممارسة كما تمت في الإسلام الأوّل. وفي هذا السياق تأسست «النظرية السياسية»، نظرية الحكم وعلاقته بالمجتمع، حيث تمحورت حول «أمير المؤمنين»، كشخصية مطلقة الصلاحية، معنية بتطبيق الشريعة، وحكم المؤمنين، في إطار الشورى، مما مركز السياسة، في دهاليز الحكم، وتحديداً في يد الخليفة، وحجبها عن الناس، الذين تحوّلوا إلى رعايا. وهكذا في المجالات الأخرى، علم الكلام، اللغة والفلسفة... الخ.

فمثلاً، في مجال اللغة، أدى الشعور بانتشار ما أسمي «اللحن»، أي تأثير اللغات الأخرى، وخصوصاً الفارسية، على العربية، إلى محاولة «قولبة» العربية، لكي تظل هي اللغة السائدة، ولما كان «المدونون» بحاجة إلى مرجع، فقد بحثوا في البادية عنه وبذلك أصبح البدوي هو مقياس اللغة (ولعل د. الجابري يوضح هذه القضية في كتابه تكوين العقل العربي). ولا شك أن لتحديد هذا المرجع علاقة بالقرآن، الذي جاء «بلسان عربي مبين»، أي لسان أهل الجزيرة، وتحديداً قبيلة قريش.

إن أهمية معرفة أساس تكوين نظام القياس، نابعة من أن اندماجه بالدين، جعله نظاماً مطلقاً،ثابتاً، وجعل المساس به، مساساً بالدين ذاته،. من هنا ظل العقل العربي منحكماً له، إلى أبعد الحدود.

وإذا كان دخول الفلسفة، أدى إلى محاولات لتأسيس نظام آخر (أو اتباع نظام آخر)، فقد عملت الفلسفة الفلسفة العربية عموماً، على تكريسه، لأنها ظلت تنحكم للقرآن كمرجع، في رؤيتها الفلسفية - السياسية المجتمعية. وزاد الإشكالية سيادة «عصر الانحطاط»، الذي

جعله الطريقة الوحيدة في التفكير، مع فارق نظام القياس، أصبح نظاماً آلياً، لا دول للعقل فيه، وهذا ما يوضحه د. الجابري، وتحوّل «إلى قياس لـ الجديد على القديم» فأصبحت معرفة الجديد متوفقة على اكتشاف قديم يقاس عليه» (نحن والتراث ص ١٩).

وإذا كانت أوربا قد عبرت من منطق «الشك»، و... وصولاً إلى الرؤية العلمية المادية للمجتمع، والكون، فقد ظل العقل العربي، أسير نفس النظام المعرفي. وإذا كان العلم يبدأ بالشك، فقد ظل العقل العربي، أسير نفس النظام المعرفي. وإذا كان العلم يبدأ بالشك، فقد ظل العلم بعيداً عن العقل العربي، لأن بنية الايدولوجيا السائدة، لا تحتمل الشك، لأنها لازالت تعتقد بـ «اليقين المطلق».

وإذا لماذا لم يتغير النظام المعرفي العربي هذا قياس الغائب على الشاهد؟ بدون شك أن ارتباطه بالدين جعل إمكانية التفكير فيه تعتبر مساساً بالدين.

هل استطعنا «الشك» في بعض الأفكار الأساسية، فيما ورد في كتاب «نحن والتراث»؟

لقد حاولت ذلك من خلال التعليق على مفاصل أساسية، من رؤية د. الجابري، لا شك أنها لصيقة بجانبين، الأول المنهج الذي يتبعه د. الجابري، والثاني النتائج التي يتوصل إليها حول بعض القضايا.

وتبقى هذه كما أشرت في المقدمة تعليقات ليس أكثر، ويبقى المشروع الذي تناوله د. الجابري في كتبه بحاجة إلى الدراسة.

صدر للمؤلف عن دار التنوير

- من هيغل الى ماركس: موضوعات حول الجدل المادي
- من هيغل الى ماركس: حول التصور المادي للتاريخ
- التاريخ كصيرورة، انماط الإنتاج في التاريخ العالمي
- المادية والمثالية في الماركسية: مناقشة لفكر ملتبس
- النهضة المجهضة: مشكلات الفكر العربي في القرن العشرين
- العرب ومسألة الأمة، منظور ماركسي
- من أجل شيوعية مناضلة

المحتويات

المقدمة ٥
مدخل
بدل تفسير الواقع بالنصّ، يجب تفسير النصّ بالواقع ٩
الفصل الأوّل
القرآن / تحليل للتكوين الاقتصادي الاجتماعي للإسلام ٢١
الفصل الثاني
الخلافة/ النظام السياسي في الدولة العربية الإسلامية ٥٥
الفصل الثالث
الإسلام كوعي اجتماعي ٨٣
الفصل الرابع
تأملات في الدين والدولة ١١٧
ملحق
تناول التراث العربي ١٥١
المحتويات ٢٠٧

سلامة كيلة

الإسلام في سياقه التاريخي

هذا الكتاب يتناول الإسلام كمشروع سياسي طبقي، أفضى إلى تأسيس إمبراطورية. فهو يتناول مستويات التكوين الواقعي التي أسسها بصفته هذه وليس بأي صفة أخرى.

وبالتالي فهو يحاول أن يدرس ماذا مثّل في التاريخ العالمي كبنية اقتصادية اجتماعية سياسية، وعلى صعيد الوعي. وقد تناول أربع مستويات: الأول، يتعلق بالرؤية العامة التي حكمته، والطابع «القومي» الذي كمن فيه. والثاني، يدرس التكوين الاقتصادي الاجتماعي كما طُرح في القرآن، انطلاقاً من أن الأفكار حول ذلك كانت تمثّل رؤية طبقية، وتحدّد نمط إنتاج. والثالث، يتعلق بطبيعة الدولة وشكل الحكم. والرابع، يتناول مسألة الوعي، وبالتالي الفلسفة والدين.

هذه المستويات هي التعبير عن بنية شكّلها الإسلام، مثّلت استمرارية للبنى الإمبراطورية السابقة لها، لكنها طوّرت في التكوين الاقتصادي الاجتماعي و«العقيدي». وربما نقول بأنها وصلت بالعصر الزراعي إلى أوجه، بما في ذلك تطور الحِرَف والعلم. وطورت في الجانب «العقيدي»، أي في الدين ذاته. وهي العناصر التي كانت في أساس التطور في أوروبا. ودراستها كبنية مسألة حاسمة في تحديد طبيعتها بدقة، كما في تحديد موقعها في الصيرورة التاريخية.

كما يناقش الكتاب إمكانية «تقبّل الإسلام للعلمنة» وكيف أن تطور القوى الاجتماعية الحديثة سيفرض العلمنة، لأنها جزء من مشروع الحداثة، وكيف أن الإسلام يمكن أن يتكيف مع هذا التطور كما تكيفت الكاثوليكية مع العلمنة في أوروبا.

ISBN 978-6589-09-842-5





الجناح - مقابل السلطان ابراهيم - سنتر حيدر التجاري
الطابق الثاني - هاتف وفاكس: 00961 1 843 340
بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com
موقع إلكتروني: www.altanweer.com